Creer en la historia

François Hartog

Ediciones Universidad Finis Terrae

Colección Re-visiones

Creer en la historia

François Hartog

Colección Re-visiones

Creer en la historia

François Hartog

Ediciones Universidad Finis Terrae
Dirección de Investigación y Publicaciones
2014

A G.L.

Registro de Propiedad Intelectual Nº
ISBN 978-956-7757-47-3
Traducción: Pablo Abufom
Ediciones Universidad Finis Terrae
Av. Pedro de Valdivia 1509, Providencia
Teléfono: (56-2) 2420 7100
www.uft.cl
Diseño y diagramación: Francisca Monreal
Corrección de texto y estilo: Eduardo Guerrero
Santiago de Chile, 2014
Impreso por Salesianos Impresores S.A.

Índice

Prólogo

Atur sequi sam fuga. At que eate et acernat libus, qui omnihil inis nihillore voluptate idis digenem faccatures millenim quo ipsame sit apitasp eriam, cor aute venimiliciis aut estias quam aut optatione secusandae pererum as con corerum essi abore non pedicae occusdae liti venist, ant ipsandes si doluptu rionser esecti ut expla quat.

Equoditatiur asperoreium, nonsequae voluptatume nobis earum sitiorrunt, eiuris debitatur a cum, sit, ullaut eos essundi piditio con pa nulpa si cus et ad ut alignatur sum ipsam aut est porpossimi, ent.

Accus min cum iducium essequi aut repre volut esseque ventusti tem eos autem. Alit, soleni dolupitam, expe sectur? Dam aute es eossimenet qui officiam, to inihit, core con cuptatium voluptas net aut officaecte sundunturis ipitin ratur autem eaquia autemost, qui odit est re volum fuga. Laut elest, soluptas non res dipisciis ped millore, volores aborrum eum harum arum quaepero quodigendi sed eatemporum reic te volo dolorepuda dit uta suntiundam, cullab init possitiatem nectur alicid ut ipsam voluptatis molupta spellup tatisse nderepta sed quasinv eliciet volupid magnatem nonem viduntum restibe atissequos prae ne ex ex

Ficit odit et ad esed ut quo tecepud iorpore ceritas dior sum is veliqua ereicius ea qui dolupta cone corecul lestiur?

On reptur re dicia sed ellaut laccuptiis que min experiant quid eaquam quatur? Alique nihilib uscilla ceptas utas utae ipsunt mosam ni blaboriat omnim quia nulliti usdaes doluptae. Oluptatur, et optat vollut aborum fugitam sedis eatur aspietur rem rest lacil eostrume prerspid et ad min rerruptatur?

Oluptia ex esto tor autatio tempore mpellest eos ex ea quid et odit reratiissin nimustrum volore modia delitem ne pe odis dolores aut lati unt exerro beaque moluptata que nias dolore od quibuscide nonseque consequis eumque quis que nis escit qui cusande llestrum quiat.

Aquae liatiatenis con reperen daeceaqui corest la nis de nissimi, omni omnimpor sitaqui ut faccull ectiiscipsus nullabo repuda dolorro cor sam fuga. Nullatur aut aut incto dit facerferum faccus, que dolluptaecus aspidelitat alis is nus quam, tem qui te nobitae. Itatur mos ma dollorr oreperum rae. Itatem fuga. Neque doloria epeliqu ationet haris debisti orecumqui cus que vel ipient ommo dendel ium quo et eria sitio tempos none et et aceperiae vollabo. Et que plam is dollaut venda nonsenis dolentis si blacit, nulparit quae lautatinum quid enit quam erestot aturibus everferaerum dolorates dolore, omni dit vendaestissi officidi blauta quat.

Entur, officatus autectur sinctur, sequis nihillabore, alignam vid molorehendis exerovitati quuntoria de nimus ullanih illiquis net ute core, con conet lab idunt pratus volenim fugit maximoditis experum volupta quiaepeditat eosa corum quos moluptatem qui ut la cus quam sus utas pratiorepero ex es venis nus cumquis autatquo de volluptios

Icime moditatem elibusamus molupta testibusant oditas dia explabo rehenditest, cusdae lit exped untio comnisciate mo veruptiberio eatem fugia doluptatiis de pa peratur accatet qui doluptatus doloribusant fuga. Rum quistist, cuptatur maximi, quam velitatur?

Ulpa vel ipiciuntum eos acimus eum ut dio. Et occae. Ut unt derum qui consedios dolorrum accum suntur? Quiatenis doleniam sa sime dolorere, nulparum audaepr ovitia nonseque eic te pra verum derspedi omnitat ionsequodit modist modigendam quam volut et laborae ssimagn atiaspelest quiscit restis nam quo tentur, unt assin culparum eosant quis prorepudia voluptatibus aditis nim verovitatiam simporum adit unt, nonsenihil mo qui aborro quidemo luptat magnis vollabor minullant vellam net id maximodi conet quation sequia voluptio. Et hit et ped esequis auta sunt alit voluptatur rent ulpa net as anto mi, vellor sa nostrum quia apis susda sit esectatur aut unt audit eatureiciis cum eribust hitioratus et velit dis acernamust quis esciae landae quiat.

Onsendi tatintium qui omnis quo to quam fugitem quo voluptas maximus explabor acea nonsequ atquos eiunt esequi que por audaepero volo berehen iaturecusam aut voluptur solupta taturi rem si corum imi, ist, quis dolorias mod quissint.

Ommodio volores trumqui quiam ad mi, quis eos rem iundebit volupta que molore pelentia sin poratur?

Des int asitem et eosti blabore sendia delia coreprem quatior untiasiti doluptatem. Ut volum volupta conecto dolute nones dis quiatibusci alibus et quiandes escimoles nus am, offictam ut auda eaturias ad que officatem nonserf eroresecaes el id que ped ut molor milla que nullani hiliandis sa quaerum quis que aut volo te volorep tibustrum, te

Icime moditatem elibusamus molupta testibusant oditas dia explabo rehenditest, cusdae lit exped untio comnisciate mo veruptiberio eatem fugia doluptatiis de pa peratur accatet qui doluptatus doloribusant fuga. Rum quistist, cuptatur maximi, quam velitatur?

Ulpa vel ipiciuntum eos acimus eum ut dio. Et occae. Ut unt derum qui consedios dolorrum accum suntur? Quiatenis doleniam sa sime dolorere, nulparum audaepr ovitia nonseque eic te pra verum derspedi omnitat ionsequodit modist modigendam quam volut et laborae ssimagn atiaspelest quiscit restis nam quo tentur, unt assin culparum eosant quis prorepudia voluptatibus aditis nim verovitatiam simporum adit unt, nonsenihil mo qui aborro quidemo luptat magnis vollabor minullant vellam net id maximodi conet quation sequia voluptio. Et hit et ped esequis auta sunt alit voluptatur rent ulpa net as anto mi, vellor sa nostrum quia apis susda sit esectatur aut unt audit eatureiciis cum eribust hitioratus et velit dis acernamust quis esciae landae quiat.

Luis Gueneau de Mussy
Editor

Introducción

¿Creemos todavía en la historia?

> Yo fui la bella *Clío*, tan adulada. Cómo triunfaba en los tiempos de mis jóvenes éxitos. Después vino la edad [...] Desde entonces intento engañarme. *Me entrego a trabajos* [...] Yo, la historia, engaño al tiempo[1].
>
> Charles Péguy

¿Creemos todavía en la Historia? ¿Y qué significa, hoy en día, responder sí o no a esta pregunta? Es la interrogante inicial de esta investigación y de esta reflexión. ¿Creemos en la Historia así como lo hicimos a partir del siglo XIX: con la misma fuerza y la misma fe? Cuando se volvió una evidencia, cuando comenzamos a practicarla metódicamente, con la ambición de elevarla al rango de la ciencia, bajo el modelo de las ciencias de la naturaleza. Cuando la literatura se apoderó de ella vivamente, cuando la novela se dio como

[1] Charles Péguy, *Œuvres en prose complète, Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, III, 1992, p. 998.

tarea escribir este mundo atravesado por la Historia. Entonces, tomando conciencia de su poder, nos hallamos capturados por su fuerza de arrastre, hasta llegar a reconocer en ella una nueva figura del destino. Su avance suscitó la reverencia; su capacidad de triturar países y vidas provocó el pavor. A fines de los años cuarenta, Mircea Eliade las emprendió incluso contra lo que llamaba el "terror de la Historia". Durante un tiempo, nos encomendamos a su tribunal, la convocamos en innumerables campos de batalla, en su nombre justificamos o condenamos las políticas más opuestas. ¿Cuántos discursos, líricos o realistas, no ha inspirado acaso? ¿Cuántas obras han rastreado sus secretos (libros de historia, novelas históricas, novelas)? ¿Cuántos tratados filosóficos se han propuesto descubrir sus leyes o denunciar sus pseudo leyes? ¿Cuántas *Clíos* pintadas o esculpidas, más o menos pensativas, han ocupado un sitial en los edificios públicos?

En su *Grand Dictionnaire*, publicado entre 1866 y 1876, Pierre Larousse declaraba, cual fervoroso profeta: "El movimiento histórico, inaugurado en el siglo XVII por Bossuet, continuado en el XVIII por Vico, Herder, Condorcet, y desarrollado por tantos otros espíritus notables de nuestro siglo XIX, seguirá acentuándose cada vez más en un futuro próximo. Hoy en día, la historia se ha vuelto, por decirlo de algún modo, una religión universal. Reemplaza, en todas las almas, las creencias extintas y quebrantadas; se ha vuelto el hogar y la instancia reguladora de las ciencias morales, cuya ausencia suple. El derecho, la política, la filosofía, le piden prestadas sus luces. Está destinada a llegar a ser, en medio de la civilización moderna, lo que fue la teología en la Edad Media y en la Antigüedad: reina y moderadora

de las conciencias"[2]. He aquí una vigorosa profesión de fe, a la cual muchas otras, aquí y allá en Europa, en los mismos años, habrían podido hacer eco. Aun cuando Pierre Larousse iba particularmente lejos al reconocerle a la Historia un estatuto equivalente al que precedentemente había ocupado la teología como discurso creador de sentido para sociedades entonces religiosas. Efectivamente, estamos en el *creer en*, como se cree en Dios, en el más alto grado de la creencia[3].

En un grado inferior está el *creerle a*: creerle a la Historia, creer que hay una historia o historia efectuándose de una manera u otra. Se postula que la contingencia no lo es todo y que se puede dejar aprehender un cierto orden en lo que sobreviene o adviene y se estima que vale la pena relatar, en la medida de lo posible, lo que ha ocurrido para recordarlo, para servirse de ello. Mostrar el panorama de su situación o dar una vista sinóptica, para la instrucción o para el placer (o ambos) de un lector, es posible e incluso útil. Esa era ya, en el siglo II antes de nuestra era, la ambición de Polibio en la apertura de su historia universal. Dar una visión de conjunto que hiciera ver lo que acabada de suceder: la tan rápida conquista del Mediterráneo por parte de Roma. De esta creencia de segundo orden (que puede perfectamente confundirse con la primera en la Historia providencial), existieron varios modelos. Entre los modernos, los más deterministas creyeron en las causas y en las leyes, otros

---

[2] Pierre Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX siècle*, vol. XII, artículo *Histoire*, p. 301.

[3] Mi propósito no es, en modo alguno, volver a recorrer la vía abierta por Karl Löwith en su libro publicado en 1949, *Histoire et Salut*, cuyo subtítulo es perfectamente explícito, *Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (trad. francesa, Paris, Gallimard, 2002).

recurrieron a invariantes antropológicas, buscaron las fuerzas profundas, descubrieron regularidades y construyeron series, buscando delimitar el cambio en medio de aquello que no cambiaba sino apenas e imperceptiblemente. Otros, desconfiados ante estos pesados aparatajes, no dejaron de creer en los actores, en las acciones y en las contingencias: el acontecimiento es su elemento, el gran hombre su tema.

Pero volvamos todavía por un instante a Larousse. Y para medir la radicalidad de sus palabras transportémonos un siglo antes, a 1751, cuando d'Alembert redactó el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia*, futura Biblia de la Ilustración. ¿Qué lugar se le reconocía a la Historia al inicio de este gran diccionario razonado de los conocimientos?

"La Historia, en cuanto se refiere a Dios, encierra o a la revelación o a la tradición, y desde estos dos puntos de vista, se divide en historia sagrada e historia eclesiástica. La historia del hombre tiene por objeto, o sus acciones o sus conocimientos, y es, por consiguiente, civil o literaria, es decir, se refiere a las grandes naciones y los grandes genios, a los reyes y los hombres de letras, a los conquistadores y a los filósofos. Por último, la historia de la naturaleza es la de los innumerables productos que en ella se observan y se divide en una cantidad de ramas casi igual al número de estos diversos productos. Entre estas diferentes ramas, debe destacarse la historia de las artes, que no es otra cosa que la historia de los usos que los hombres han hecho de los productos de la naturaleza, para satisfacer sus necesidades o su curiosidad". Como vemos, todavía estamos lejos de la Historia como proceso, llevada por el progreso. Para d'Alembert no hay una Historia sino historias: la que se refiere a Dios, la (civil o literaria) que tiene por objeto al hombre, la historia de la naturaleza, y finalmente, una historia de las

Artes. Respecto a la historia del hombre y de sus acciones, d'Alembert añadía estas precisiones: "No nos basta con vivir junto a nuestros contemporáneos y dominarlos. Animados por la curiosidad y el amor propio, y buscando, por una avidez natural, abarcar el pasado, el presente y el porvenir a la vez, deseamos vivir con nuestros sucesores y haber vivido con nuestros predecesores al mismo tiempo. De ahí, el origen y el estudio de la Historia, que nos unían a los siglos pasados por el espectáculo de sus vicios y de sus virtudes, de sus conocimientos y de sus errores, transmite los nuestros a los siglos futuros. Es ahí que se aprende a estimar a los hombres sólo por el bien que hacen y no por el aparato imponente que los rodea: los soberanos, esos hombres lo bastante desgraciados para que todo contribuya a esconderles la verdad, pueden juzgarse a sí mismos por anticipado en este tribunal íntegro y terrible. El testimonio que la Historia les da de aquellos predecesores que se les asemejan, es la imagen de lo que la posteridad dirá de ellos".

De este modo, reafirmaba las virtudes del modelo de la *historia magistra vitae*, al insistir en su papel de vínculo entre pasado y presente, pero también entre presente y futuro: la Historia nos une a los siglos pasados y transmite lo que somos a los siglos futuros. Su función tradicional de espejo o de tribunal, para los príncipes antes que nada, también era recordada. Al mirarse en este espejo, el soberano puede reconocer por anticipado cómo lo verá la posteridad, y así pues, actuar en consecuencia.

El camino recorrido entre d'Alembert y Larousse, en un siglo durante el cual la Historia emergió como el poder dominante y el concepto central (*Grundbegriff*) o incluso regulador del mundo moderno, es impresionante. En

Alemania, Reinhart Koselleck trazó su surgimiento y siguió su despliegue desde fines del siglo XVIII. Se volvió un singular colectivo (la Historia), sujeto de sí misma, intermediaria entre el pasado y el futuro. Mediante una transferencia de sacralidad, se le aplican epítetos divinos (potencia, justicia, sabiduría), y sobre todo, nos volvemos responsables ante ella[4]. Novalis se muestra como un testigo fundamental de esta transformación cuando apunta en sus borradores sus fórmulas aforísticas: "El tiempo es el más seguro de los historiadores", "La historia se engendra a sí misma", o esta observación, más sobrecogedora todavía, según la cual sólo hay historia "cuando se nota el encadenamiento secreto de lo que fue y de lo que será y se aprende a componer la historia a partir de la esperanza y del recuerdo"[5]. Aquí encontramos ya, en efecto, los componentes del concepto moderno de historia: el tiempo como actor y agente, así como la distancia, que se profundiza, entre el campo de experiencia (el recuerdo) y el horizonte de espera (la esperanza), justamente ahí donde se engendra, por decirlo de algún modo, el nuevo tiempo histórico. De ahí la constatación de Schopenhauer, en 1819: "Es sólo por la historia que un pueblo se vuelve completamente consciente de su ser"[6]. Antes de llegar, en 1845, a las formulaciones de Marx y Engels en *La ideología alemana*: "Sólo conocemos una ciencia, la ciencia de la historia"[7]. ¡Y los dos compadres agregan, para que nadie se confunda, que hasta ese día los

[4] Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, trad. francesa, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1997, pp. 93-94.
[5] *Ibid*., p. 48 (para las dos primeras citas); *Le futur passé, Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. française, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, p. 310 (para la tercera).
[6] Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, *op.cit*., p. 72.
[7] *Ibid*., p. 67.

alemanes no habían tenido nunca "un historiador"! Perdidos en el idealismo, fueron incapaces de darle a la historia su base materialista. Cuando se piensa en lo que entonces era la historia en Alemania, ¡la provocación era considerable!

Si volvemos al lado francés, aquel que, a comienzos del siglo XX, puede cerrar este rápido vistazo de la toma del poder por parte de la historia, es Charles Péguy. Lamentando, un siglo después, aquello mismo que alegraba a Pierre Larousse, se trata del autor que, entre el caso Dreyfus y su muerte en el campo de batalla en 1914, más escribió sobre la historia y contra la historia —aquella, al menos, que triunfaba en ese entonces en la Sorbona y que a sus ojos encarnaba ese trío infernal que reunía a Ernest Lavisse, Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, los maestros de la historia metódica que persiguió con su vindicta y sus sarcasmos. Polemista temible, en efecto, Péguy es también el pensador que no dejó de reflexionar sobre el concepto moderno de historia, es decir, sobre esta *Clío*, la de los modernos, en la cual había reconocido a "la maestra de su mundo". Ya no con los rasgos de la vieja historia *magistra mundi*, a la cual suscribían los celosos acólitos[8]. Contra el Renan de *El porvenir de la ciencia*, que para él representa la encarnación misma de lo moderno, escribía: "Una humanidad que se ha vuelto Dios por la total infinidad de su conocimiento, por la amplitud infinita de su memoria total, esta idea está en todo Renan; ella fue verdaderamente el viático, el consuelo, la esperanza, el ardor secreto, el fuego interior, la eucaristía laica de toda una generación que,

[8] Péguy ha vuelto, en numerosos textos, a eso que él llama "la situación hecha a la historia en los tiempos modernos". Entre ellos podemos encontrar, *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes* (1906), *Clio*, *Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne* (1913).

justamente, en el ámbito de la historia, inauguraba el mundo moderno"[9]. El ideal de exhaustividad proclamado por esta leva de historiadores, aparentemente modesto, es en realidad hiperbólico, ya que en el fondo no ambicionan nada menos que duplicar o rehacer la creación. Tanto es así que el historiador moderno se ha vuelto "él mismo, medio-inconscientemente, medio-complacientemente, un Dios"[10].

Creer y hacer

¿Quién hace la historia? La pregunta no es anodina, ya que de la respuesta que se le dé, se derivan, como veremos, diferentes maneras de creer en la historia.

Desde la Biblia, el dios de Israel es el único amo de la historia. Creer en la historia, es reconocer que está hecha de sus intervenciones directas o indirectas, ya que se reconoce que somete hasta a los enemigos de Israel al cumplimiento de sus designios. De esta manera, Ciro, el rey de los persas, que tomó Babilonia y permitió el regreso de los hebreos, puede ser designado como el "ungido del Señor"[11], en la medida en que fue, sin quererlo ni saberlo, su instrumento. Todo el esfuerzo de Bossuet, en su *Discurso sobre la historia universal*, tenderá todavía a hacer que el delfín comprenda que hay que sostener, a la vez, que "este largo encadenamiento de las causas particulares, que hacen y deshacen los imperios, dependen de las órdenes secretas de la Providencia", y que aquellos que

[9] Péguy, *op. cit.*, I, 1987, *Zangwill*, p. 1416.
[10] *Ibid.*, p. 1401.
[11] Isaías, 45, 1. Véase también 44, 28: Así habló Yahveh: "que llamo a Ciro, mi pastor; y todo lo que yo quiero, cumplirá, diciendo a Jerusalén: Serás edificada; y al templo: Serás fundado".

gobiernan hacen siempre otra cosa que lo que creen hacer. Es por eso también que "todo es sorprendente si no se consideran más que las causas particulares, y sin embargo, todo avanza con una consecuencia regulada"[12]. Dos siglos más tarde, Hegel retoma la pregunta y reformula la respuesta, al nombrar la separación entre lo particular (la acción individual) y lo general (el despliegue de la Idea) "astucia de la razón"[13], pero todo ha cambiado ya que la Historia, ella misma, se ha vuelto la verdadera doctrina de la salvación[14].

De este modo, según estas perspectivas (y a pesar de sus diferencias), el hombre contribuye a hacer la historia: una historia que, desde luego, se le escapa, pero que no por ello necesita menos de su colaboración para realizarse. Y en el fondo, mientras más lo sabe mejor la hace, puesto que ha sido debidamente advertido de sus límites y de sus ignorancias. A esta primera respuesta se le añade una segunda, y de sentido contrario, que al menos desde el Renacimiento reconoce cada vez más al individuo como *actor* de sí mismo y de sus obras: autor y actor de sí —ambición que conduce a la visión de una historia hecha por los grandes hombres, de la cual, en la época moderna, Napoleón será el caso ejemplar incesantemente escrutado, ya sea para confirmar, invalidar o matizar esta convicción alojada en el corazón del proyecto moderno. Es así que se llega a la fórmula del historiador alemán Heinrich

---

[12] Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, pp. 427-428.

[13] G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. francesa, Paris, Vrin, 1963, p. 37.

[14] En varios de sus libros, Marcel Gauchet reconoció e interrogó la "condición histórica" del hombre moderno. Sus últimos trabajos sobre este tema vendrían siendo los tres volúmenes aparecidos de *L'Avénement de la democratie*, Paris, Gallimard, 2007-2010.

von Treitschke, calificada por Fernand Braudel de unilateral y orgullosa: "Los hombres hacen la historia"[15]. Al precisar que "los hombres hacen su propia historia", pero en condiciones que no han escogido, Marx, en el fondo, reunía ambos enfoques, poniendo claramente, al mismo tiempo, el acento en el hacer[16]. De la misma manera, Jean Jaurès situó su *Historia socialista de la Revolución francesa* bajo la doble invocación de Marx y de Plutarco.

Aunque sea muy rápido, este vistazo basta para marcar el lazo que ha existido entre creer y hacer: creer en la historia y creer que uno hace la historia[17]. El hacer es una modalidad del creer. Y mientras más se hace o más se cree que se hace, más se creerá en la historia. Lo contrario, bien mirado, no es cierto: creer que uno no hace la historia o que uno hace poco, o que se la hace a pesar de sí mismo y sin saber lo que se hace realmente, no arruina, sin embargo, la creencia en la historia —ya sea que se le llame designios de la Providencia, destino, marcha rápida del progreso, avance de la decadencia o surgimiento de la Revolución. Porque esta última fue la figura más fuerte de la creencia moderna en la Historia hasta llegar a ser, durante un tiempo, su nombre y su concepto: la Historia, es decir, la Revolución. Pudo ser concebida ya sea

---

[15] Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 21. "Son los individuos, son los hombres los que hacen la historia, hombres como Lutero, Federico el Grande y Bismarck", recalca Treitschke. "Esta gran y heroica verdad siempre será justa".

[16] Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte, Œuvres IV*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", p. 437.

[17] Sobre el carácter factible de la historia, véase la aclaradora puesta en perspectiva de Christophe Bouton, "Ce sont les hommes qui font l'histoire. Sens et limites de l'idée de faisabilité de l'histoire", en *Penser l'histoire, De Karl Marx aux siècles de catastrophes*, bajo la dirección de Christophe Bouton y Bruce Bégout, Paris, Éditions de l'Éclat, 2011, pp. 255-269.

como este *telos* que llegará en su momento y que no es posible adelantar, ya sea como la ocasión (*kairos*) de "forzar" el tiempo, que ha de ser tomada y provocada a la vez por una vanguardia. Ella es continuación lógica o incursión, dependiendo de si se es marxista o leninista. En el segundo caso, la parte que se le reconoce al hacer, a la acción directa (de una élite) es evidentemente más grande.

En *Guerra y paz*, Tolstoi expuso y exploró al máximo la disyunción entre el creer y el hacer, al volver, cincuenta años después de los hechos, al campo de Rusia. Napoleón cree hacer la historia, pero no es así; en el mejor de los casos, desempeña "su papel ficticio de jefe supremo"[18]. Kutúzov sabe que él no la hace y no lo pretende tampoco, pero sabe, contra la opinión de sus generales que deploran constantemente su senilidad, que la batalla de Borodinó es, sin lugar a dudas, una victoria rusa, y es indudable, finalmente, que los franceses, en plena desbandada, han sido pesadamente vencidos. En primer lugar, por ellos mismos. ¿Por qué el príncipe Andrés es uno de los pocos que confió en él? Porque Kutúzov, por su "ausencia misma de personalidad", tiene la "capacidad de contemplar los acontecimientos con toda serenidad". "Él comprende que existe algo más fuerte, más poderoso que su voluntad personal, a saber, el curso ineluctable de los acontecimientos"[19]. Una vez que Rusia fue liberada, Kutúzov, que encarnaba la guerra popular, no tiene nada más que emprender. "Sólo le quedaba morir. Y murió"[20].

---

[18] Tolstoi, *La Guerre et la Paix*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, p. 1024.
[19] *Ibid.*, p. 973.
[20] *Ibid.*, p. 1448.

Tolstoi estima que la historia es un asunto demasiado serio para dejárselo a los estados-mayores, a los supuestos grandes hombres y a los historiadores. Los planes de unos y los relatos de los otros le fallan totalmente a lo que ocurre en el campo de batalla. No por eso la historia no existe, ya que es "la vida inconsciente, general, gregaria de la humanidad"[21]. Está regida, en su conjunto, por la "ley de la fatalidad" a la cual se añade "esta ley psicológica que empuja al hombre, que cumple el acto menos libre, a imaginar posteriormente toda una serie de deducciones que tienen por objetivo demostrarle que es libre"[22]. El epílogo de la novela es una meditación sobre los callejones sin salida de la historia moderna, atascada, como está, entre el individuo histórico, que unas veces se percibe como producto de su tiempo y otras como creador de los acontecimientos[23].

Medio siglo después, Oswald Spengler, quien pertenece a la generación de 1918 (como Paul Valéry y Arnold Toynbee)[24], retoma la cuestión pero en el terreno de la filosofía de la historia. Su obra más famosa, *La Decadencia de Occidente*, es publicada en julio de 1918, aunque, como él puntualiza, su título ya estaba definido desde 1912. El éxito fue considerable, primero en Alemania pero no solamente. ¿Spengler cree en la historia? Con seguridad, y toda la apuesta de su reflexión consiste en extraer su "lógica". No por el placer intelectual de poner en orden el pasado de la humanidad, sino para intentar "por primera vez", decía orgulloso, una "predeterminación de la historia"[25].

---

[21] *Ibid.*, p. 792.
[22] *Ibid.*, p. 1620.
[23] *Ibid.*, p. 1563.
[24] Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Paris, Le Seuil, 1954, p. 14.
[25] Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1948, p. 15.

Su libro pretende ser, en efecto, una "filosofía del destino". Se abre con una pregunta urgente que los europeos se plantean bajo diferentes formas en esos años de creciente inquietud. ¿En qué estado está la cultura occidental y qué es lo que tiene por delante? Para responder a esta pregunta, emprende un largo rodeo que aspira a establecer una morfología de la historia universal, poniendo al desnudo su "estructura orgánica", que es la misma siempre y en todas partes. Porque como todo lo que está vivo, las culturas, que hay que ver como mónadas, crecen, florecen y decaen. Spengler la denomina a esta última fase, ineluctable, "civilización". Independientemente unas de otras, las culturas siempre han recorrido este ciclo. En este punto, es necesario, dice él, introducir un instrumento de comparación, a saber, la analogía, que es "el medio de comprender las formas vivientes"[26].

Por consiguiente, al combinar visión orgánica y analogía, puede establecer sincronismos amplios entre culturas diferentes y reconocer así "épocas políticas contemporáneas" unas de otras. Este es el caso del período 1800-2000 de la cultura occidental y del pasaje del período helenístico al período romano. Alejandro y Napoleón representan sus figuras iniciadoras. Para Spengler, existe una "simultaneidad" entre los dos períodos, en función de lo que para él es la "lógica del tiempo": una simultaneidad no estrictamente cronológica, sino morfológica. La evolución de Occidente tiene su equivalente perfecto en la Antigüedad[27]. Queriendo prestar atención al "porvenir" y valiéndose de la morfología, cuyo concepto toma de Goethe, es conducido a una destemporalización del

[26] *Ibid*., p. 16.
[27] *Ibid*., p. 38.

tiempo de la historia moderna, donde de hecho es guiado por un rechazo al régimen moderno de historicidad, es decir, a esta manera de aprehender el tiempo como abierto al futuro y llevado por el progreso.

¿Qué aporta esta primera analogía, que a la vez es la más inmediata y la más importante, entre la Antigüedad y el momento presente? Permite responder a la pregunta que con seguridad se planteaban prioritariamente los lectores que, en el verano de 1918, se precipitaron sobre este libro grande y difícil de digerir: "¿Cuál es nuestra situación? ¿Qué nos espera?". A lo que Spengler responde, en definitiva: "No hay que espantarse, el momento actual ya se ha producido muchas veces en el pasado". Así pues, ni esperanza insensata ni tentación apocalíptica. Ya que el presente es una "época civilizada" y no "cultivada". El hecho de que la civilización sea la fase de decadencia de una cultura, limita lo que se puede concebir y emprender: "Tenemos que contar con los hechos duros y severos de una vida tardía". Llega su conclusión: "Considero mi doctrina como una gracia para las generaciones futuras, ya que ella les muestra lo que es posible, y necesario pues, y lo que no pertenece a las posibilidades del tiempo"[28]. Es la filosofía verídica de la época. Esta historia-destino está muy lejos de la historia llevada por el concepto moderno de historia, pero quiere ser potencia, más absoluta todavía, ya que todo tiene su lugar determinado en la biografía de este gran organismo que es la historia universal. Así pues, lo posible es también necesario: es mejor saberlo y más vale consentir a ello. Esta realidad, dice él, puede ser designada, si se quiere, con el nombre equívoco de libertad. No es ninguna sorpresa si al final de los dos gruesos

[28] *Ibid.*, p. 52.

volúmenes, Spengler no tiene nada mejor que proponer salvo una forma (explicada de otro modo, pero no renovada) de la antigua posición estoica, al citar a Séneca: "El destino lleva de la mano a quien le obedece, arrastra con fuerza a quien se le resiste" (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*).

Hacer la historia, hacer historia, escribir la historia

Cuando Chateaubriand, recapitulando las que fueron sus diferentes carreras, anota: "He hecho historia y podía escribirla", quiere decir: tuve un papel político, "firmé tratados y protocolos", hice historia y estoy en condiciones de escribirla. Hoy en día la fórmula: "He hecho historia" quiere trivialmente decir: "Me he vuelto un historiador": he aprendido historia durante mis estudios. Concursos y diplomas me han conferido una acreditación y mi oficio es hacer historia sobre tal o cual período, o de tal o cual tipo. Entre el sentido de ayer y el de hoy, se instaló todo el gran movimiento de la institucionalización y de la profesionalización de las disciplinas, en el cual la historia jugó un papel impulsor. Pero, en lo sucesivo, quien hace historia no pretende en ningún caso hacer la historia. Al contrario, ha renunciado a las lecciones y a las previsiones, no aconseja, no juzga, y así como ha dicho y repetido, busca simplemente conocer y comprender. Al servicio de la historia, entendida como ciencia del pasado, sólo pretende, como sostuvo Fustel de Coulanges, ser un "excavador de textos"[29].

[29] F. Hartog, *Le XIXe siècle et l'histoire, le cas Fustel de Coulanges*, Paris, Le Seuil, 2001, pp. 152-155.

Que este ideal, insostenible, no haya sido mantenido, de hecho, no es lo que importa aquí.

¿Qué es lo que indica esta nueva definición del hacer de la historia con respecto al creer? ¿Todavía creemos que es factible? ¿Quién la hace y de qué manera? Como era de esperar, las respuestas están divididas. Algunos historiadores se han dedicado a mostrar que sí, otros que no y otros que se hace poco. Como era de esperar, encontramos la gran división entre los defensores de los grandes hombres y los defensores de los movimientos colectivos y de las fuerzas profundas, y entre ambos, todas las posiciones intermedias. De una manera más simple: por una parte está la historia política, diplomática, aquella que Paul Valéry criticaba y que era practicada en la Academia, y por otra, aquella que intentaba imponerse en los años treinta, una historia económica y social, que a partir de 1950, con Fernand Braudel, llegará a ser la historia de larga duración, de muy larga duración incluso, sobre la cual los hombres, finalmente, tienen poca influencia. Esta historia "cargada", que va de la economía a las civilizaciones, pasando por las instituciones y las arquitecturas sociales, ya sólo debe intervenir, precisa Braudel, como un "telón de fondo" delante del cual se mueven "individuos excepcionales en torno a los cuales el historiador se detiene con complacencia"[30].

De todas maneras, estas dudas sobre el carácter factible de la historia no implican ninguna puesta en cuestión de la creencia en el poder y en la presencia de la historia. Quizás en esos años, entre 1950 y 1975, llegó incluso a

[30] Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, *op. cit.*, p. 23.

conocer una nueva edad de oro. Como si, al acrecentarse las dudas sobre nuestras aptitudes para hacer la historia como actores (considerando el medio siglo precedente), más el hacer de la historia ganase en capacidad de explicación y legitimidad, tanto en la Universidad como ante el público en general. Mientras menos inmediatamente inteligible era la historia, más el acontecimiento era tan sólo espuma y más se requería, en efecto, ir a buscar las explicaciones correctas a las profundidades. A través de su mediación erudita, el historiador era capaz de volver visibles buenas razones para creer en la historia o para creerle a la historia, haciendo espejear, al mismo tiempo, la alteridad del pasado. En una historia que, desde luego, ya no era maestra de vida ni tampoco maestra del mundo moderno, pero que a la manera de la vida y tan evidente como ella, era el movimiento profundo de las sociedades y de su medio natural. Al historiador, hombre de los archivos y de las series, le corresponde que sea captada en sus estructuras y complejidades, en sus lentitudes y sobresaltos, en sus rupturas y persistencia, para comprender sus conminaciones. De hecho, el período del estructuralismo correspondió a los grandes años del hacer de la historia, con su conjunto de quid pro quo.

Algunos, en particular, poniendo el acento en el verbo "hacer", pudieron entonces creer o sugerir que el historiador, al hacer historia, hacía la historia en el sentido de que la fabricaba. Ya no como antaño, en el sentido del gran hombre haciendo la historia, o incluso, del historiógrafo poniéndose en el lugar del príncipe, sino que en un sentido de "hacer" a la vez nuevo y muy antiguo: el de forjar, fabricar, crear. Si escribir es hacer, entonces al escribir el historiador

también hace. Por consiguiente, era conveniente sopesar cuidadosamente lo que escribir historia quería decir, así como lo hizo Michel de Certeau[31]. De este modo, "hacer" pudo recobrar el sentido del verbo griego *poiein* (hacer en el sentido de forjar). Cuando en su *Poética*, Aristóteles oponía el poeta trágico que "fabrica" un *mythos*, un relato, al historiador que debe contentarse con decir lo que ha ocurrido, hacía de la acción de "hacer" un discriminante entre los dos[32]. Uno "hace", el otro "dice". Pero desde el momento que este reparto demasiado simple es cuestionado, desde que uno se pregunta por los considerandos del "decir lo que ha ocurrido", de su puesta en palabras y en forma, se abre la posibilidad de otras poéticas de la historia.

Hubo numerosas, hasta aquella, postmoderna, de la cual el historiador norteamericano Hayden White llegó a ser el epónimo, luego de la publicación en 1973 de su reputado y discutido libro *Metahistory*[33]. Pero al darle un sentido fuerte al hacer como *poiein*, al escrutar cada vez más la historia como escritura, se corría el riesgo de confundir o de suprimir la frontera entre relato de ficción y relato sobre lo real. Porque sobre lo real o el referente, que no era inexistente sino inalcanzable, finalmente uno no se podía pronunciar. Había allí una puesta entre paréntesis de la creencia ordinaria en la historia. Contra la historia positivista, la historia-ciencia, tan burguesa como las otras, era preciso llevar adelante un trabajo

---

[31] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975. No obstante, cabe señalar que nunca sostuvo ni dio a entender que la historia fuera solamente un juego de escritura.
[32] Véase *infra*, cap. II, pp. 143-144.
[33] Hayden White, *Metahistory, The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973.

previo de desmitificación. No para arruinar la historia, para poner en duda que pueda aportar el menor conocimiento, sino para hacerla volver a pasar del lado correcto, el de la literatura y el arte[34]. Para Roland Barthes, "sólo" el estructuralismo, pues era "consciente en un grado agudo de la naturaleza lingüística de las obras humanas, podría volver a abrir el problema del estatuto lingüístico de la ciencia"[35]. Esta toma de posición epistemológica podía muy bien ir acompañada de una fe en una historia por venir, abriendo a un horizonte revolucionario. El trabajo de desmitificación de los escritos burgueses podía incluso ser considerado como una contribución a este advenimiento.

Queda una última pregunta, aquella del sentido de la historia. ¿Creer en la historia implica creer que tiene un sentido? Evidentemente no. La pérdida del sentido la vuelve más oscura, más amenazante, pero no menos presente. En Europa, el sentido de la historia no resistió a las pruebas y a los crímenes del siglo XX —ya sea que se entienda por sentido significación, cumplimiento o simplemente dirección— y, con él, se hundió la noción de historia universal que el siglo XIX había llevado tan alto. Sentido de la historia, pero también sentido del hombre o de la cultura. Baste con nombrar a Heidegger, Freud o Valéry. De la guerra de 1914, con sus millones de muertos, sus inmensas e interminables batallas, sus ruinas y las conmociones que le siguieron, emergieron tanto su duradero y multiforme cuestionamiento, como

---

[34] Hayden White, *Tropics of Discours, Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978, p. 23.
[35] Roland Barthes, "De la science à la littérature" [1967], en *Le Bruissement de la langue*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 20.

también reafirmaciones brutales, seguras de sí mismas e inmensamente mortíferas. Las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial, más exactamente todo lo que se produjo después (con todo el trabajo de memoria que se puso en marcha progresivamente), llevaron hasta sus límites las interrogaciones sobre la *Sinnlosigkeit* de la historia: su ausencia fundamental de sentido o su pérdida de todo sentido[36]. En cuanto a la "ilusión" comunista, sobre la cual François Furet se interrogó apasionadamente, finalizó con la caída de la URSS. "Era, por excelencia, la inversión psicológica total en la historia, para realizar la salvación de la humanidad y la salvación del hombre"[37].

Si la historia nunca tuvo o ya no tiene sentido, ¿podemos hacerla o creer que la hacemos? Sí, desde el momento que admitimos que hay una distancia entre lo que creemos hacer y lo que hacemos efectivamente, que el resultado puede incluso ser opuesto a lo que se esperaba, etcétera. En resumen, la desaparición de la Providencia, de la astucia de la razón, de una figura u otra del destino, no modifica radicalmente las cosas. Día tras día, hay decisiones que tomar y acciones que emprender, proyectos confesables o menos confesables que llevar a cabo, de los cuales es difícil medir los efectos, y más todavía, los efectos de los efectos. Los efectos perversos o los efectos dominó se transformaron en lo cotidiano de nuestros boletines de información en estos años de crisis. En cuanto al

[36] Reinhart Koselleck, "Vom Sinn und Unsinn der Geschichte", *Merkur*, 51, 4, 1997, pp. 319-334.

[37] François Furet, *Inventaires du communisme*, edición establecida y presentada por Ch. Prochasson, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 42. Sobre el creer y el hacer creer comunista, Jean-Toussaint Desanti, *Un destin philosophique*, Paris, Grasset, 1982, pp. 31-45.

hacer de la historia, puede adaptarse tanto a la creencia como al descreimiento en un sentido de la historia. El historiador no tiene que pronunciarse. En cualquier caso, el trabajo sigue siendo el señalar regularidades, captar continuidades o descubrir las fisuras, las grietas; el poner el acento, según los momentos, en una historia que le presta más atención a las series y a lo continuo, o que se interesa más en las rupturas y lo discontinuo; el privilegiar los modelos socioeconómicos o el enfoque biográfico; y el plantear y volver a plantear, una y otra vez, la pregunta por el cambio en la historia y en historia.

La historia hoy: de Clío a Mnemosine

¿Diremos todavía de la historia, hoy en día, que es la "maestra" de nuestro mundo o la "reina de las conciencias"? La profecía de Larousse ya no es oportuna y a nadie se le ocurriría, ni siquiera al historiador más entusiasta, asignarle un lugar análogo al de la teología, que en sus buenos tiempos le entregaba a sociedades todavía religiosas sus principios de inteligibilidad. La inteligibilidad del mundo actual, suponiendo que se crea en ella, moviliza otros marcos de referencia. Imaginemos, por un instante, a un Paul Valéry escribiendo hoy *Miradas al mundo actual*, ¿qué paisaje haría surgir, en su esfuerzo por "percibir solamente las circunstancias más simples y generales, que al mismo tiempo fueran circunstancias nuevas"[38]? Un ataque en toda regla contra la historia como "el producto más peligroso que la química del intelecto haya podido elaborar"[39]

[38] Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel et autres essais, Œuvres II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1960, p. 923.
[39] *Ibid.*, p. 35.

dejaría perplejo, así como una advertencia contra los peligros de dejarse "seducir por la Historia". No, replicaríamos, ¡hace mucho que ya no estamos ahí!

En este punto me viene a la memoria esta frase de Michel de Certeau, que traducía la experiencia de los místicos del siglo XVII que él estudiaba: "Una tradición se aleja: se vuelve pasado"[40]. Esta es otra manera de formular la cuestión en torno a la cual gira este libro. La historia, aquella en la cual creyó el siglo XIX, aquella que se instaló como poder rector y como reserva de sentido o de sinsentido, se está alejando de nosotros y se está trasformando en pasado, en una noción superada, caduca. Es probable que el imperioso concepto, tal como Koselleck lo comprendió, haya perdido gran parte de su aura. La sacralidad, el futuro, la historia como acción e incluso como singular colectivo, son sus rasgos constitutivos, cuya evidencia se ha erosionado o desmoronado. Con el final del siglo XX, la historia parece haber pasado de la omnipotencia a la impotencia. Por cierto, sus altares son visitados, pero sus acólitos, muy numerosos y provenientes de todo el mundo, a veces dan la impresión de haber perdido la fe, de realizar los gestos y de pronunciar las palabras, de hacer su trabajo concienzudamente, incluso con pasión, multiplicando los objetos de historia. Todo es historia y se puede hacer historias de todo. Pero, este todo, ¿es la historia de qué? Evitamos hacernos muchas preguntas. Por lo demás, nadie lo pide. Péguy no decía acaso, burlándose, que un historiador "que se quedara detenido en una meditación sobre la situación hecha a la historia no haría avanzar mucho esta historia. [...]

---

[40] Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 41.

De manera general, más vale que un historiador comience por hacer historia, sin tratar de ir más lejos"[41]. La declaración todavía es oportuna.

Lo que le asestó el golpe más duro fue el progresivo vuelco de nuestras relaciones con el tiempo, del futuro hacia el presente: el cierre del futuro y este ascenso de un presente omnipresente, que he llamado presentismo[42]. Con esta paradoja, señalada por Marcel Gauchet, el porvenir desaparece del horizonte, en el momento mismo que nuestra capacidad de producirlo se ha "multiplicado" como nunca antes. Más que imprevisible se volvió "infigurable". "Es lo desconocido hacia lo cual nos dirigimos con una velocidad acelerada y con medios cada vez mayores, sin que, por lo demás, se nos haya pedido pensar en ello. Ya que no es sólo que no tenga un rostro asignable, sino que ya no representa un polo de identificación colectiva que remita a una responsabilidad asumida en común"[43].

Ahora bien, la historia, la del concepto moderno de historia, era estructuralmente futurista. Porque era una manera de designar la articulación de dos categorías del pasado y del futuro, el nombre moderno de su siempre enigmática relación. Ella era concepto de acción e implicaba la previsión. En nuestras sociedades, el ascenso de la memoria durante los años ochenta fue un fuerte indicio de estos desplazamientos. *Clío* fue sucedida por su madre, *Mnemosine*: Memoria, la madre de las musas. La "ola memorial" poco a poco invadió y recubrió el territorio de la historia. Al menos, fue de esta

[41] Péguy, *Œuvres en prose complète, op. cit.*, II, p. 494.
[42] François Hartog, *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil, 2012.
[43] Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 39.

manera que se buscó dar cuenta de lo que estaba sucediendo: se va de la historia a la memoria, luego la memoria atropella a la historia, antes de que la historia busque volver a tomar las riendas, presentándose como historia de la memoria. Durante estos años, la memoria llegó a ser la noción cardinal de nuestros discursos públicos y privados, así como el término más englobante. La literatura se apropió de ella de una manera cada vez más insistente. Para dar sólo un ejemplo, toda la obra de Jorge Semprún, fallecido en 2011, se sitúa bajo el signo de la memoria, "el hierro al rojo vivo de la memoria"[44]. Se habla, por consiguiente, con más facilidad o más espontáneamente de memoria que de historia. Los medios de comunicación y los políticos comienzan a utilizarla masivamente. Se emprenden políticas memoriales, se votan leyes llamadas "memoriales". Se reivindica el derecho a la memoria y se alega, en las salas de audiencia y los parlamentos, el deber de memoria.

Señalemos desde ya que el avance de la judicialización de nuestras sociedades y el ascenso de la memoria van juntos. Así como lo consignaba el viejo Aristóteles en su *Retórica*, el discurso judicial trata sobre el pasado, mientras que el discurso deliberativo, aquel que se pronuncia en una asamblea, trata sobre el futuro, y el tercer género, el discurso de elogio, se inscribe en el presente[45]. La justicia y la memoria se relacionan

[44] Es justamente el título que lleva el volumen publicado en 2012 por la colección "Quatro" de Gallimard, *Le fer rouge de la mémoire*, que reúne cinco novelas y textos misceláneos publicados por Semprún entre 1963 y 2001. La expresión "el hierro al rojo vivo de la memoria" es de Semprún y ha sido extraída de su *Autobiografía de Federico Sánchez*: "Pues bien, yo seguiré hurgando en ese pasado, para poner al descubierto sus heridas purulentas, para cauterizarlas con el hierro al rojo vivo de la memoria".
[45] Véase *infra*, cap. II, pp. 144-145.

con el pasado, tanto una como la otra son maneras de convocar el pasado en el presente. La justicia ordinaria necesita absolutamente de la memoria, no así de la historia. No hace historia, pero le ocurre hacer la historia.

Quizás el signo más claro de la puesta en cuestión de la creencia en la Historia, la del concepto moderno de historia, se manifestó desde 1945 con el tribunal de Núremberg. Ahí, por primera vez, los vencedores tomaron la decisión de juzgar la Historia[46], destituyéndola al mismo tiempo, de su función de tribunal del mundo. Mediante la definición de crimen contra la humanidad, que introduce en el derecho la temporalidad inédita de lo imprescriptible, la vieja *Clío* de Péguy se vuelve casi tan justiciable como el resto. Tiene cuentas que rendir, hoy y mañana también —lo que no podía imaginar Péguy: no puede contentarse con "engañar" al tiempo. Ya que aquellos que la hacen, más que responsables ante ella, se han tornado responsables de ella: de lo que han hecho, de sus crímenes. Un cambio tan radical como este no podía dejar de tener, poco a poco, repercusiones sobre el hacer mismo de la historia. Si el historiador no puede ser directamente considerado como responsable de la historia, ¿de qué puede decirse que es responsable? ¿Debe parecerse al juez? ¿Cumplir, a veces, la función de juez de instrucción, rendir testimonio ante los tribunales, transformarse en experto? ¿O se dirá, más bien, recuperando la antigua fórmula de Dionisio de Halicarnaso, que la historia es una "filosofía a partir de ejemplos": una

---

[46] Antoine Garapon, *Peut-on réparer l'histoire ? Colonisation, Esclavage, Shoa*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 10. Después del juicio de Núremberg tuvo lugar el de Tokio, los tribunales para la ex Yugoslavia, Ruanda, y finalmente, la Corte Penal Internacional en 1998.

filosofía moral ilustrada[47]? Así como en los años ochenta vimos desarrollarse la noción de *vicarious witness*, que no es un testigo directo sino de segundo grado, delegado o de sustitución, ¿el historiador se vuelve acaso también un testigo del testigo, o de manera más amplia, un delegado ante aquellos a los que se dirige? En todo caso, ha sido necesario más de medio siglo para que todas las transformaciones que Núremberg portaba en sí se desplegaran y para que nuestras sociedades las sopesaran.

Este libro, como todos mis libros, no surge de la nada. Prolonga una obra anterior, *Evidencia de la historia: lo que ven los historiadores*, que partiendo de la Antigüedad se cerraba justamente con el reciente cuestionamiento de esta "evidencia", que con el pleno despliegue del concepto moderno de Historia la disciplina había conquistado. Se apoya también en varios de mis textos recientes, que mediante diferentes rodeos se dedicaban a delimitar mejor nuestra coyuntura y las interrogantes que suscita. Este primer estado del cuestionario, retomado, transformado y aumentado, cumple su rol en este libro, tal como se organizó poco a poco. Pero pronto me pareció que había un beneficio cognitivo en relacionar la problemática de la evidencia con aquella, de otro modo más amplia, de la creencia. Porque la Historia, con H mayúscula, precisamente, fue uno de los objetos, si no el gran objeto de creencia de la época moderna. Tuvo sus creyentes, sus devotos y sus mártires, sus herejes y sus traidores.

Así pues, cuatro capítulos, separados por un intermedio, interrogan el concepto moderno de historia. Con el título "El ascenso de las dudas", el primer capítulo analiza la coyuntura

---

[47] *L'Histoire, d'Homère à Agustin, Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, reunidos y comentados por Francois Hartog, Paris, Le Seuil, 1999, p. 21.

contemporánea: ascenso del presente, acceso de la memoria, vuelco de una Historia que juzga a una Historia juzgada. Retomando de Ricœur la expresión “la inquietante extrañeza de la historia”, el segundo capítulo, un poco más técnico quizás, vuelve a abrir el debate, cercano todavía, sobre historia, retórica y poética. E incluso, en torno al *linguistic turn*, sobre las fronteras entre historia y ficción. Este segundo capítulo “pone al descubierto” lo que esta corriente pone en juego a través de las intervenciones de dos protagonistas fundamentales, Paul Ricœur y Carlo Ginzburg, concentrándose en sus usos respectivos de Aristóteles: la *Poética* para el primero y la *Retórica* para el segundo. Este paso por Aristóteles, muchas veces repetido a lo largo del tiempo, en el fondo plantea la tan antigua pregunta por la historia como género: ¿Es o no un género de pleno derecho? ¿Tiene un lugar propio? ¿En la literatura o fuera de ella? Esta pregunta recurrente fue zanjada, definitivamente se pensaba, con la emergencia y el posterior triunfo del concepto moderno de Historia, que debía por fin acercar la disciplina a las orillas austeras pero seguras de la ciencia. ¿Pero qué sucede cuando este concepto, que habíamos creído inamovible, pierde parte de su eficacia? Cuando viene a instalarse el descreimiento, si no la incredulidad.

Un intermedio, que presenta tres alegorías de la Historia, amplía la exposición. Esta rápida mirada, esta incursión en el mundo del arte, descubre otros paisajes y permite ver otras maneras de representar y de poner en cuestión el concepto de historia. El acercamiento de tres imágenes (la gloria de Napoleón pintada por Veron-Bellecourt y los dos Ángeles de la Historia —el de Benjamin-Klee y el de Anselm Kiefer) vuelve visible la trayectoria del concepto moderno de historia entre el comienzo del siglo XIX y finales del siglo XX.

Los últimos dos capítulos prosiguen la interrogación, partiendo de más lejos, desde antes en el tiempo. Se dan a leer como un todo, explorando lo que he llamado "los dos lados": el de los escritores y el de los historiadores. El lado de los historiadores entre el siglo XIX y el XX es evidente. Pero escrutar el concepto moderno de Historia y las creencias que ha suscitado dejando de lado la novela sería más que insatisfactorio. Efectivamente hay dos lados y nadie negará que el camino trazado por los novelistas ha contado más en nuestras sociedades que los trabajos de los historiadores. Pero el punto que aquí me importa, el único sobre el cual quise llamar la atención, es el de sus respectivos tratamientos del tiempo. ¿Qué hacen, tanto unos como los otros, con el tiempo nuevo, con este tiempo que avanza y acelera? ¿Se embarcan con gusto en el tren del tiempo o no? ¿Buscan bajarse de él? En resumen, ¿cómo se posicionan respecto al régimen moderno de historicidad? Aunque todos lo reconocen y de alguna manera toman nota de ello, me pareció que los novelistas están más "interesados" en sus fallas, en las discordancias de las temporalidades. En aquello que podemos llamar, junto con Koselleck, la simultaneidad de lo no simultáneo. En cuanto a los historiadores, al principio al menos, están más movilizados por el futurismo del régimen moderno de historicidad, por esta inteligibilidad que viene del futuro y que esclarece el pasado. El lado de los escritores nos llevará de Balzac a Cormac McCarthy. El de los historiadores, pasando rápidamente por el siglo XIX, que es bien conocido y sobre el cual he tenido la oportunidad de escribir en varias ocasiones, se concentrará en los avatares o en las crisis del régimen moderno de historicidad, desde fines del siglo XIX hasta hoy en día, y en sus efectos sobre el concepto moderno de historia.

Dudas, incertidumbres, reformulaciones (alargamiento del cuestionario, nueva historia, otra historia, microhistoria, historia conectada, historia global): estas serán algunas de las actitudes y de las proposiciones observadas.

Entre el nombre, el concepto y las prácticas de la historia, evidentemente hay intercambios y circulaciones. No se concibe que los cuestionarios y las maneras de hacer no tengan repercusiones sobre el concepto, así como tampoco se concibe que el concepto no delimite el campo de prácticas posibles o admitidas. En cuanto al nombre, desde que Heródoto lo instauró, transporta, mal que bien, todo este cargamento. ¡Esa es su tarea histórica! En cuanto al historiador, le corresponde poner un poco de orden en este cargamento, escoger entre lo que todavía puede servir y lo que parece estar fuera de uso. Y si tiene la suerte de estar ahí en el momento adecuado, puede enriquecer el concepto, desplazar el orden de las capas sucesivas de las cuales este es el resultado, incluso agregar una. La palabra entonces, así como la vieja *Clío* de Péguy, puede retomar el camino, con su cuévano nuevamente bien afianzado en sus hombros. Por algún tiempo.

Primer capítulo

El ascenso de las dudas

Las condiciones del ejercicio del oficio de historiador han cambiado y cambian rápidamente ante nuestros ojos. La cómoda fórmula de crisis apareció rápido y rápidamente se impuso en los años noventa: "crisis" de la historia o historia "desorientada" dijimos entonces, mientras se iban modificando nuestras relaciones con el tiempo[1]. El porvenir se cerraba, el pasado se oscurecía y el presente se imponía como el único horizonte[2]. Qué iba a ser del lugar y la función de aquel que en el siglo XIX, cuando la historia, al volverse una evidencia, se quiso ciencia y se organizó como disciplina, se había definido como el mediador erudito entre el pasado y el presente, en torno a ese objeto fundamental, si no único, que es la nación o el Estado, en un mundo que, al privilegiar la dimensión del presente, incluso únicamente aquella del presente, comenzaba a declarar aquí y allá que las naciones estaban superadas y a proclamarse como globalizado. De esta manera, Alemania, al menos hasta la reunificación, había tanteado la vía de lo postnacional e intentado el patriotismo de la Constitución.

---

[1] "Le temps désorienté", *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n°6, 1995; Gérard Noiriel, *Sur la "crise" de l'histoire*, Paris, Belin, 1996.
[2] F. Hartog, *Régimes d'historicité*, *op. cit.*, pp. 257-271.

Por otro lado, el Estado, bajo la forma del Estado Providencia, era invitado enérgicamente a "repensarse", encargándose los neoliberales de los regímenes adelgazantes.

No habíamos acaso aprendido que el historiador moderno tenía, incluso antes de comenzar, que plantear una separación clara entre el pasado y el presente (a riesgo de olvidarla muy rápidamente). Porque la historia sólo debía ser la ciencia del pasado: una ciencia pura, como reclamaba Fustel de Coulanges, y su servidor, un ojo descifrando documentos en el silencio de los archivos. Con Fernand Braudel todavía, a mediados del siglo XX, el historiador de la larga duración se veía dotado (aunque fuera implícitamente) de una posición panorámica. En Europa, uno de los primeros signos o síntomas de que el mundo que había resultado de la posguerra se agrietaba, que fue percibido bastante rápido y que fue relevado por algunos historiadores, fue la emergencia de la memoria a finales de los años setenta. El fenómeno era, al mismo tiempo, una expresión de y una respuesta al ascenso del presente. Con la noción de "memoria colectiva", elaborada primero por el sociólogo Maurice Halbwachs entre las dos guerras, la historia disponía de una entrada privilegiada, en la cual memoria y sociedad se encontraban relacionadas gracias a la mediación de los marcos sociales de la memoria. A grandes rasgos, durante los siglos XIX y XX el historiador ha ocupado cuatro posiciones. En Francia, se pensó como profeta (con Jules Michelet como *vates* del pueblo, a la manera del "vidente" de Hugo); de una manera más modesta, quiso ser "pontífice" y "educador" (con Gabriel Monod y Ernest Lavisse, el historiador es quien hace de "puente" entre la antigua y la nueva Francia, quien relata la lenta formación de la nación e inculca la República). También

reivindicó "el olvido" previo del presente para consagrarse únicamente al conocimiento del pasado: Fustel de Coulanges fue quien llevó más lejos esta postura. Finalmente insistió en la necesidad de sostener ambos extremos de la cadena al mismo tiempo: el pasado y el presente (con los fundadores de los *Annales*). Para Marc Bloch, la historia, "ciencia de los hombres en el tiempo", tiene "sin cesar la necesidad de unir el estudio de los muertos al de los vivos", la necesidad de moverse del pasado al presente y del presente hacia el pasado en un constante movimiento de ida y vuelta[3].

Hoy en día, el historiador debe mantenerse únicamente en el círculo del presente, de este presente extendido, el nuevo territorio de la memoria. En 1867, un *Informe sobre los estudios históricos en Francia* se concluyó con estas fuertes constataciones: "La historia no nace para una época más que cuando ella ha muerto por completo. Por lo tanto, el ámbito de la historia es el pasado. El presente le corresponde a la política y el porvenir le pertenece a Dios"[4]. El autor no perdía la ocasión de presentarse al ministro, destinatario del informe, como un "escribano exacto". ¿Qué se le escribe, hoy en día, a un ministro? ¿Para ser admitido en el espacio público, reconocido en la sociedad civil, el historiador debe acaso "presentificarse" sin "politizarse" sin embargo, o consagrarse a una historia militante? Hoy en día, al escribano exacto de las cosas ocurridas se le llama "experto": ¿debe presentarse como experto en virtud de la memoria y asumir esta "responsabilidad"?

---

[3] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 65.
[4] *Rapport sur les études historiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1868, p. 356.

Muy claramente, esta posición de transmisor de presente se encuentra ocupada por numerosos historiadores de lo contemporáneo o de lo muy contemporáneo, ellos que jugaron los papeles principales en el espacio público y en la profesión, ellos que estuvieron en las buenas y en las malas. Fundada en 1984, la revista *Vingtième Siècle* pretendía "hacerse cargo de la identidad del presente". En ese mismo momento, Pierre Nora diagnosticaba que "el presente se había vuelto la categoría de comprensión de nosotros mismos". Al historiador "le corresponde explicarle el presente al presente", él que se sitúa "entre la petición ciega y la respuesta ilustrada, entre la presión pública y la solitaria paciencia del laboratorio, entre lo que siente y lo que sabe". En *Lieux de mémoire*, el enfoque adoptado por Nora era el siguiente: partir del presente para volver a él, después de haber convocado y trabajado la memoria, pasándola por el cedazo del lugar de memoria. Tanto es así que el lector no encontraba, al final, ni la epopeya retrospectiva de la nación realizada ni la marcha de los estadios de la Historia. Ahí, el modo de ser del pasado debía ser, en efecto, el de su surgimiento en el presente pero bajo el control del historiador. Ese era el postulado de esta amplia investigación, cuyo primer volumen fue publicado en 1984 y el último en 199[5]. Estaba impulsada por la ambición de renovar la historia, de reactivarla, en ningún caso, de llevar su duelo[6].

Junto con esta experiencia inédita de historia en presente, la historia contemporánea ganó la partida, quizás incluso más allá de lo que esperaba. Ella, que hasta hace muy poco

---

[5] *Lieux de mémoire*, bajo la dirección de Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1984-1992.
[6] Véase *infra*, cap. II, pp. 133-134.

todavía argumentaba para defender su legitimidad frente a los otros "períodos" y que rápidamente prestó atención al "retorno" del acontecimiento, habla hoy en día en nombre de la historia. Para el público en general y los medios de comunicación, se ha vuelto la historia, toda la historia o casi. El pasado como exotismo y receptáculo de alteridad de los años setenta ha pasado a mejor vida. ¿Pero este éxito incontestable no tiene un precio acaso? ¿La historia contemporánea, en Francia y en otras partes, puede escapar de los calendarios conmemorativos y de las agendas de la comunicación política? Llevada, en todo caso, por la ola del presente, ¿no corre el riesgo de ser alcanzada por ella? ¿Qué sucede, por lo demás, con los historiadores de los otros períodos? ¿Pueden dedicarse a sus ocupaciones, seguros del saber acumulado en sus especialidades, como si todos estos movimientos, que sin embargo son de fondo, no los concernieran más que lejanamente?

Y además hay signos contradictorios. ¿La historia debe enseñarse todavía en los últimos años de liceo en la especialidad científica? Se había decidido que no, para alivianar los horarios. Pero el nuevo ministro, Vincent Peillon, acaba de optar por su restablecimiento. En la Universidad, las carreras de historia cada vez atraen a menos estudiantes, el espacio que le dedican los periódicos y las revistas se ha reducido, y como era de esperar, las ventas promedio de los libros de historia han bajado. ¿Hay que hacer o no una Casa de la Historia de Francia? Salvo algunas excepciones, el historiador ha vuelto a ser una figura secundaria del paisaje mediático. Pero al mismo tiempo se habla comúnmente de apetito de historia e incluso de pasión francesa por la historia. Entonces se cita la audiencia de un programa de radio

cotidiano como la de *La fabrique de l'histoire* (cuyo *motto* es "el pasado aquí y ahora", y que pretende "explorar las tensas relaciones entre Historia y Memoria"), la de *La marche de l'histoire*, la notable longevidad de los *Lundis de l'histoire*; y a esto se le agrega "el premio del Senado al libro de historia", los éxitos de algunas novelas históricas, tales como las de Françoise Chandernagor[7], la casi venerable revista *L'Histoire* (1978), las multitudes que desde hace quince años se apretujan en Blois para asistir a los *Rendez-vous de l'Histoire*[8]. Cada otoño, en efecto, un poco después de las "Jornadas del Patrimonio", un amplio público curioso e interesado, compuesto, por una parte, de profesores de historia, asiste a las conferencias, a las múltiples mesas redondas y se detiene ante los numerosos stands de los editores. La "fiesta" se ha enraizado incontestablemente. Incluso ha hecho escuela, ya que desde hace poco se comenzaron a celebrar, en Fontainebleau, las Jornadas de la Historia del Arte. En un ámbito más especializado, existe también el Festival

---

[7] En una entrevista publicada en *Le Monde* (6 de abril del 2012), precisaba que desde su punto de vista, "la Historia era un relato que exige una escritura" y que desde sus comienzos, ella pretendía destacar a esos grandes olvidados de la Historia que son las mujeres y los niños y rehabilitar a figuras como Mme. de Maintenon o Marco Antonio, injustamente desacreditadas (presentes en su trilogía en curso, *Les dames de Rome*).

[8] En marzo de 2012, *Le Figaro* lanzó una nueva revista bimestral *Le Figaro Histoire*, cuya primera editorial comenzaba así: "La historia es un placer. Nos enseña de dónde venimos, quiénes somos; aquello que nos es lícito esperar, lo que podemos temer; lo que nos debemos a nosotros mismos, lo que nos pertenece. El pasado constituye un inmenso capital de experiencias cuya meditación no puede más que ser fecunda". La primera portada está dedicada a los secretos de la campaña de Rusia de 1812. El director de la publicación, Michel de Jaeghere, es por lo demás, el vicepresidente de una asociación, *Renaissance catholique*, cuya universidad de verano del 2012 trató el tema: ¿Para qué sirve la historia?

Internacional de la Película de Historia, que se lleva a cabo todos los años en Pessac. Estas manifestaciones seguramente no son las únicas pero dan testimonio, como mínimo, de una presencia familiar de la historia. Es evidente que en todos estos encuentros no reina ninguna ortodoxia: ¡hay más de un cuarto en la casa de *Clío* o de *Mnemosine*! Sin hablar de las bodegas, los desvanes o de los otros trasteros, incluso de un espacio evolutivo, con tabiques móviles. Todas estas producciones tienen, de hecho, como razón de ser recorrer o desplegar los diferentes sentidos de la palabra historia, dar a leer, a ver y a oír todas las formas de historia: existen en la suma y en la multiplicación. Una ecléctica *Clío* es su razón social, porque su postulado común es una misma creencia en la historia y un mismo gusto por ella, que están animados por el deseo de compartir y el interés de transmitir. A lo que se agregan las peticiones llevadas por el "deber de memoria"[9].

¿Pero la recurrencia de estos eventos historiadores, el hecho de que la historia se haya, en suma, vuelto una práctica cultural de pleno derecho como otras y al lado de otras, basta para concluir que, a final de cuentas, la historia no se las arregla tan mal? No es seguro. Aunque no se trata de ignorar, y menos todavía, de denigrar esta actividad y sus producciones, se puede estimar también que su significado no es unívoco y percibir en ella una función que vuelva a dar seguridad. "Sí, decimos, la historia sigue estando ahí: nos

[9] La expresión "deber de memoria" entra en el diccionario Larousse en el 2003: "La obligación moral de dar testimonio, individual o colectivamente, de los acontecimientos cuyo conocimiento y transmisión se consideran necesarios para sacar lecciones del pasado (la Resistencia o la deportación durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo)", véase Sébastien Ledoux, "Écrire une histoire au devoir de mémoire", *Le Débat*, n°170, 2012, p. 175-185.

instruye, nos distrae, es nuestra memoria colectiva, nuestro patrimonio, contribuye también a hacernos responsables, a nosotros hoy en día, en tanto que ciudadanos". En este mismo registro de la seguridad, es decir, de la expresión o del conjuro de una cierta inquietud, podrían figurar dos libros: el primero es colectivo y fue publicado bajo el título *À quoi sert l'histoire aujourd'hui?* Recoge las contribuciones de unos cuarenta historiadores e historiadoras, reunidos por Emmanuel Laurentin[10]. El segundo fue escrito por Vincent Duclert. En tanto que historiador que, siguiendo la línea dreyfusiana, pretende obrar en el corazón de los asuntos de la ciudad, se interroga sobre "el porvenir de la historia". Insta a los historiadores a preocuparse de ello: "a pensar lo que son y hacia dónde se dirigen"[11]. Para hacerlo, más vale comenzar por establecer un diagnóstico sobre este contemporáneo o este presente: ¿de qué está hecho, en torno a qué palabras o a qué temas se articula?

De lo contemporáneo al presente

¿Cuál es el rol del historiador, si no el de proporcionarle un poco más de inteligibilidad al mundo y aumentar la lucidez de sus ciudadanos? Ni más ni menos que los otros practicantes de las ciencias humanas y sociales, pero a su modo: como historiador. De ahí esta condición previa: la de una aprehensión tan correcta y fina como sea posible de las condiciones del ejercicio del oficio. Entre ellas, detengámonos,

[10] *À quoi sert l'histoire aujourd'hui?* Bajo la dirección de Emmanuel Laurentin, Paris, La Fabrique de l'Histoire/Bayard, 2010.
[11] Vincent Duclert, *L'avenir de l'histoire*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 5.

antes que nada, en el tiempo. Porque si la relación con el tiempo es, para todos y cada uno, la dimensión fundamental de la experiencia del mundo y de sí mismo, lo es de una manera doble para el historiador. En primer lugar, el tiempo es aquel en el cual vive y trabaja, pero también "su" período, el tiempo sobre el cual trabaja. Por eso François Bédarida lo había llamado "regidor de tiempo"[12]. ¿Cuáles son las relaciones que se anudan entre estos dos tiempos? Con esta pregunta subsidiaria, para el historiador de lo contemporáneo: ¿qué ocurre, por consiguiente, que la distancia entre tiempo vivido y tiempo estudiado se reduce a casi nada: que "su" tiempo lo es doblemente? ¿Cómo producir un distanciamiento y un desfase para obtener el equivalente de la mirada distanciada que el etnólogo creaba al desplazarse en el espacio? Una vez que se abandonan las ilusorias seguridades del evolucionismo, este último podía cuestionar, desde allá, las evidencias del aquí: en el mismo nivel. La comparación es una respuesta posible: lo que implica que él acepte salir de "su" tiempo y de su "lugar".

"A menudo sucede que, bajo la influencia de fuertes y ricas tradiciones, una generación puede atravesar, sin participar en él, el tiempo de una revolución intelectual"[13]: este otro recordatorio, enunciado por Fernand Braudel, es una advertencia útil. Porque las inercias de las disciplinas existen, las rutinas de las escuelas y los cuestionarios, el peso de las instituciones, con sus rigideces pero también con su relativa exterioridad. Una buena manera que tiene el historiador de volverse contemporáneo de lo contemporáneo

[12] François Bédarida, *Histoire, critique et responsabilité*, Bruselas, Complexe, 2003, pp. 305-329.
[13] Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire, op. cit.*, p. 32.

es comenzar por interrogar la evidencia masiva de lo que le es contemporáneo: lo que es todo lo contrario a perder el aliento corriendo detrás de la actualidad o ceder al espíritu de la época. Así como advierte Marcel Gauchet, quien habla a partir de su experiencia, "hay que querer ser de su tiempo para serlo y hay que trabajar para lograrlo"[14]. Ser de su tiempo no es necesariamente precipitarse para responder a la pregunta del día. ¿Entonces cuál es el trabajo que tiene que emprender aquel que quiere hacerlo como historiador? ¿Cómo volverse regidor, o mejor diría yo, vigilante del tiempo o de los tiempos?

El rápido ascenso de lo "contemporáneo" o del "presente" como categoría dominante fue el rasgo principal de esta coyuntura. En historia, evidentemente, pero también en antropología, donde el movimiento fue más espectacular todavía: de lo lejano y lo tradicional a lo actual de nuestras sociedades, a la observación etnológica de lo que está sucediendo. De ahí una rápida inversión de los lugares de la modernidad, al modo de un Marc Augé[15], pero también el cuestionamiento de la noción misma de cultura (denunciada como culturalismo), únicamente en beneficio de la contemporaneidad de las situaciones de interlocución e interacción entre el etnólogo y aquellos a los que estudia. Olvidemos las estructuras y el estructuralismo, adiós a los *Tristes Trópicos* y apostemos por la pragmática. Los viejos tiempos del estructuralismo han quedado atrás, pero también las innumerables variaciones sobre la alteridad, el último avatar del europeocentrismo y del colonialismo.

[14] Marcel Gauchet, *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 60.
[15] Defendió una antropología de los mundos contemporáneos.

Todos somos igualmente contemporáneos[16]. Evidentemente la sociología, cuyo proyecto fue investigar sobre el presente de las sociedades y sus disfuncionamientos, no ignora esta tendencia. Pero "la intervención sociológica", tal como fue propuesta por Alain Touraine, aspiraba a ser una forma de sociología en el momento mismo del acontecimiento o inmediata, en el corazón del presente y para el presente. Ya sea que se trate de una huelga, de un conflicto social más amplio o de un conflicto político. El sociólogo está en el terreno muy rápidamente: observador participante.

Bajo el nombre de presente, lo contemporáneo se ha vuelto un imperativo societal y político: una evidencia indiscutible[17]. De hecho, una presión a la vez difusa e insistente, que viene de los medios de comunicación, de la edición, de los organismos financiadores, tanto públicos como privados, se ejerce para que las ciencias humanas y sociales se orienten todavía más hacia lo contemporáneo y respondan mejor y más rápido a la "demanda social", a la urgencia de las situaciones, de las emociones, de las desgracias y sepan ponerlas en cifras y en palabras. Se recurre a los expertos para que se hagan cargo de esta demanda: el historiador es solicitado en este sentido[18]. Para que, en las comisiones ad hoc, sea quien supuestamente debe aportar los hechos, incluso nada más que los hechos, o bien, para que durante algunos juicios ocupe un lugar de

[16] Johannes Fabian, *Le temps et les outres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 2006. Alban Bensa, *La fin de l'exotisme, Essais d'anthropologie critique*, idem, Anacharsis, 2006, pp. 157-169.
[17] En *La dernière catastrophe: l'histoire, le présent, le contemporain* (Paris, Gallimard, 2012), Henry Rousso se interroga sobre la noción de lo contemporáneo y el estatus de la historia contemporánea.
[18] Olivier Dumoulin, *Le rôle social de l'historien, De la chaire au prétoire*, Albin Michel, 2003.

testigo. Experto de la memoria, experto para decir lo que realmente ocurrió, experto del contexto y encargado de la compasión[19].

Las palabras del presente

¿De qué está tejido este presente? Una manera de reconocerlo y de decirlo es gracias a una serie de palabras, cuyo uso se ha impuesto. Ellas dibujan sus motivos principales. Si bien ya no hay grandes relatos, han entrado en circulación, en cambio, palabras clave que funcionan como soportes para todo tipo de relatos fragmentarios y provisionales. Permiten puestas en forma, autorizan tomas de la palabra. Gracias a ellas se pueden articular perjuicios, denunciar crímenes, nombrar silencios, evocar ausencias. Propiamente ineludibles, se han impuesto como las contraseñas del tiempo: como palabras de época. Sólo basta con pronunciarlas, sin tener que explicarlas. En primer lugar, se encuentra el cuarteto formado por la memoria, la conmemoración, el patrimonio y la identidad, al cual hay que añadirle, al menos, el crimen contra la humanidad, la víctima, el testigo y otras más. Estas palabras, que forman más o menos sistema y que no tienen ni la misma historia ni el mismo alcance, remiten las unas a otras y han llegado a ser referencias poderosas y vagas a la vez, soportes para la acción, eslóganes para hacer valer reivindicaciones, para pedir reparaciones. Inevitablemente, arrastran toda una carga de quid pro quo. Si el historiador, menos que nadie, puede ignorarlas, debe cuestionarlas más que nadie: captar su historia, trazar sus usos y abusos, antes de retomarlas en su cuestionario.

[19] Christophe Prochasson, *L'empire des émotions, Les historiens dans la mêlée*, Paris, Demopolis, 2008, p. 211.

Han provocado una avalancha de libros, artículos y dossiers, pero también un frenesí de declaraciones, decisiones y leyes. Del lado de la historia, Pierre Nora las convirtió en el hilo conductor de su gran investigación *Lieux de mémoire*. Desde su texto de apertura "Entre histoire et mémoire", hasta el séptimo y último volumen, titulado "L'ère de la commémoration" que cierra el recorrido. En este último texto, ya retrospectivo, desprendía lo que él llama "inversión de la dinámica de la conmemoración". En efecto, en menos de veinte años habíamos pasado de un modelo "histórico" de lo conmemorativo a un "modelo memorial". Francia, que hasta entonces se concebía según un modelo nacional unitario, pasaba a una conciencia de sí de tipo patrimonial, donde dominaba la categoría de presente. Pero este presente tenía la particularidad de estar cargado de un pasado que no pasaba, según la fórmula entonces en uso. Este vuelco iba acompañado de la emergencia de la temática de la "identidad". "Francia como *nadie*, subrayaba todavía Nora, apelaba a su historia. Francia como identidad sólo se prepara un porvenir con el desciframiento de su memoria"[20]. Patrimonio, identidad, memoria son también, en cierto sentido, nociones para tiempos de incertidumbre. El filósofo Vincent Descombes lo expresa con una gran claridad a propósito de la identidad nacional. "La identidad nacional puede significar el pasado nacional, es decir, las generaciones pasadas de nuestro país. Entonces concierne a la situación fija, ya que el pasado se desplegó: es un objeto histórico. En

---

[20] Pierre Nora, *Lieux de mémoire, Les France III*, 3, Paris, Gallimard, 1992, pp. 988, 993 y 1010. En los pasos de *Lieux*, ver Pierre Nora, *Présent, nation, mémoire*, Paris, Gallimard, 2011.

cambio, el futuro, que es la otra cara de la identidad nacional, implica que tenemos una identidad desde el momento que tenemos un futuro y que tenemos un problema de identidad desde el momento que tenemos un problema con nuestro futuro. El problema de la identidad planteado a nivel colectivo implica la dificultad para representarse un porvenir que sea nuestro porvenir"[21]. No podemos más que suscribir a este diagnóstico. El problema es con el futuro.

Memoria

Detengámonos un poco más en dos de estas palabras clave. La mitad de la década de los ochenta coincidió con la plena emergencia del fenómeno memorial en el espacio público: literatura, arte, museos, filosofía, ciencias sociales, discursos políticos le dieron cada vez más cabida. La cronología, la extensión, las diversas expresiones de este fenómeno, en adelante, son conocidas e inventariadas. Evocando los Treinta Gloriosos, Jean-Pierre Rioux aventuró la expresión los "Treinta Memoriosos"[22] para designar el fenómeno. Este desplazamiento de la historia a la memoria indicaba, lo percibimos ahora, un cambio de época. Desde la Revolución, la historia y la memoria han avanzado como dos grandes veleros que, navegando en el mar, tanto se alejan, tanto se encuentran. En conjunto, la historia impuso su ley. Porque estaba orientada hacia el futuro, se guiaba por el progreso y las leyes de la evolución, componiendo cada día el relato del

---

[21] Vincent Descombes, *Identités à la dérive*, Marsella, Éditions Parenthèses, 2011, pp. 55-56.
[22] Jean-Pierre Rioux, *La France perd la mémoire. Comment un pays démissionne de son histoire*, Paris, Perrin, 2006.

devenir. Pero las grandes crisis atravesadas han traído, con un desfase variable, crecidas o accesos memoriales, de los cuales la historia se ha nutrido en parte, para transformarlos en historias prioritariamente nacionales. Tales accesos pueden percibirse después de 1820, alrededor de 1880, antes y después de 1914, y desde mediados de los años 70. Pero la mecánica, alimentada por el régimen moderno de historicidad, se detuvo.

Hasta no hace mucho tiempo, la simple enunciación del término "Historia" (con mayúscula) valía de explicación: la Historia quiere, juzga, condena… Hoy en día, aunque de una manera diferente, la Memoria se ha vuelto esa palabra clave que exime de tener que dar más explicaciones: es un derecho, un deber, un arma. Duelo, *trauma*, *catharsis*, trabajo de memoria, compasión, la acompañan. Con ella se reactiva, por decirlo de algún modo, algo de la antigua *Mnêmosunê* griega: su poder de evocación del pasado en el presente. "No reconstruye el tiempo, escribe Jean-Pierre Vernant, pero tampoco lo suprime. Derribando la barrera que separa el presente del pasado, tiende un puente entre el mundo de los vivos y ese más allá al que retorna todo aquel que ha dejado de ver la luz del sol. La memoria "evoca" el pasado tal como los muertos son evocados en el ritual homérico de la *ekklesis*: la llamada de los vivos y la vuelta al día, por un breve momento, del difunto que retorna del mundo infernal"[23].

Hoy, en un cierto número de situaciones, recurrimos a ella, no como complemento de o como suplemento a, sino como reemplazo de la historia. Claramente, ella es

[23] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, François Maspero, 1965, p. 58.

una alternativa a una historia que, estimamos, ha fallado y ha enmudecido: la historia de los vencedores y no de las víctimas, de los olvidados, de los dominados, de las minorías, de los colonizados. Una historia encerrada en la nación, con historiadores al servicio de una historia, que en el fondo, es "oficial". Y se recurre, aquí y allá, a la memoria como "alternativa terapéutica" frente a un discurso histórico que, para terminar, no habría sido nunca más que una "opresiva ficción"[24]. Ficción, porque le fallaría a lo real, y opresiva porque apoyaría siempre, más o menos, el orden establecido.

Como toda palabra de época, su influencia se basa en su plurivocidad, que remite a una multiplicidad de situaciones, tejidas de temporalidades bastante diferentes. Según se hable de Ruanda, de Sudáfrica, de la Shoah, de la trata de negros, la palabra no tendrá exactamente el mismo significado, incluso si termina por inscribirse en la temporalidad unificadora e inédita del crimen contra la humanidad: en ese tiempo que no pasa, el de lo imprescriptible. Recorrer todo el arco de los usos contemporáneos de la memoria y señalar la diversidad de contextos y de posturas sería una tarea repetitiva e interminable a la vez. Hasta llegar incluso hasta esa memoria simulada, puesta en palabas por Binjamin Wilkomirski, quien se inventó una identidad al identificarse con las víctimas judías[25]. Hablar de exceso o de abuso de la memoria

[24] Kerwin Lee Klein, "On the emergence of memory in historical discourse", *Representations*, nº69, 2000, p. 145. Didier Fassin, Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.
[25] Binjamin Wilkomirski, *Fragments. Une enfance* 1939-1948, Paris, Calmann-Lévy. Véase Régine Robin "Entre histoire et mémoire", en *L'Histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, bajo la dirección de Bertrand Müller, Lausana, Payot, pp. 62-73.

no resuelve nada, y por lo demás, ¿quién puede estar seguro de tener ante sí el mejor modelo? Estas consideraciones sobre el buen uso de la memoria nos conducirían a Paul Ricœur y a lo que motivó su largo desvío filosófico: la búsqueda de una "memoria justa" y el reconocimiento de una "inquietante extrañeza" de la historia[26]. Una excesiva preocupación por el pasado corre el riesgo, estiman algunos, de ser una coartada para no ver los males del presente[27]. Es posible, en efecto, pero para preocuparse por las desgracias del tiempo, más allá de una compasión instantánea, hay que considerar que se puede actuar, que el porvenir podría ser diferente, que hay lugar para otros proyectos. En resumen, hay que creer en una cierta apertura del futuro, en la historia pues, para poder escapar de la única imposición del presente. De un presente que, además, no termina de diagnosticarse como crisis. ¿Pero una crisis que dura y perdura, es todavía una crisis, en el sentido inicial y médico del término, es decir, como aquel momento decisivo en la evolución de la enfermedad: el enfermo fallece o se salva?

Patrimonio

Otra gran palabra de época, el patrimonio está allí, familiar a estas alturas, figura recurrente tanto en la retórica oficial como en nuestras declaraciones ordinarias. En Francia, cada mes de septiembre vuelve bajo la forma de las Jornadas del Patrimonio, que desde hace poco en Francia se han denominado Jornadas Europeas del Patrimonio. Durante todo un fin de semana se

---

[26] Véase *infra*, cap. II.
[27] Emmanuel Terray, *Face aux abus de la mémoire*, Arles, Actes Sud, 2006.

habla de esto, se entrevista a “trabajadores” del patrimonio, se critica la insuficiencia de los presupuestos, se entregan cifras, se da la lista de las “moradas” abiertas en esta ocasión: el Eliseo (con Presidente incluido, nunca se sabe) atrae a las masas. Un balance, que tiene la forma de un comunicado del Ministerio de la Cultura, cierra el asunto el lunes por la mañana: ¡“Éxito”!, ¡“Más de doce millones de visitantes” en estas Jornadas n°24! Se dirá que son los pequeños pasos de la Europa de la cultura: el mismo día, a la misma hora, todos pueden visitar *su* patrimonio, que también lleva la etiqueta de “patrimonio europeo”. Así sucede, imperceptiblemente, en la Europa del patrimonio, aquella Europa que se querría ver y promover como patrimonio. Estas manifestaciones, que se han vuelto rutinarias, como la Fiesta de la Música o el inicio de la temporada de rebajas, constituyen el telón de fondo de toda reflexión sobre el objeto-patrimonio: un signo de su presencia en nuestros espacios públicos. Uno puede ciertamente expresar su irritación respecto al “todo es patrimonio”, “este refuerzo para identidades en suspenso”, según la expresión de Jean-Pierre Rioux[28].

Lo interesante es el porqué de este entusiasmo: ¿a qué remite la intensidad repentina de la patrimonialización? El patrimonio surgió, se impuso rápidamente, antes de instalarse. Se ha difundido en todos los rincones de la sociedad y del territorio, ha movilizado, ha sido reivindicado por y ha dado impulso a asociaciones múltiples, ha inervado el tejido asociativo, ha sido institucionalizado, se ha vuelto un *topos* del discurso político, ha sido el objeto de informes, investigaciones, entrevistas y riñas. En Francia y mucho más

[28] *Op. cit.*, p. 38.

allá. El hecho de atribuirle valor se ha vuelto una evidencia y una exigencia. Concebido como un recurso, exige una buena gestión. Se ha multiplicado: la Unesco se lo ha apropiado y lo ha declinado de múltiples maneras, inscribiéndolo en convenciones cada vez más amplias y ambiciosas que tienen como tema la Humanidad, todo bajo el estandarte de la preservación, y desde hace poco, del desarrollo sostenible[29]. Aquí y allá, ha inspirado políticas urbanas que han puesto de relieve la rehabilitación, la renovación y la reapropiación de centros históricos o de baldíos industriales. Profesionales lo han transformado en su razón social. Investigadores de horizontes diversos lo han escrutado, acompañando e informando su espectacular ascenso, volviendo a trazar su historia, explorando sus significaciones, interrogándose también, al mismo tiempo, sobre su propia disciplina. Es lo que a veces se ha denominado el momento reflexivo: ese tiempo de detención, de mirada retrospectiva del camino recorrido, pero también la expresión de una pérdida de seguridad, incluso de una desorientación. ¿Qué hacer ahora?

La fase ascendente y conquistadora del patrimonio se ha terminado. ¿Habrá comenzado una fase de reflujo? No, o no todavía, pero hemos entrado en lo ordinario del patrimonio: de su invención a su digestión. Su cotidianidad. Ya no estamos en el tiempo de los avances, de los frentes pioneros y de los manifiestos, sino más bien en el de la velocidad adquirida y de los ajustes en torno a la economía del patrimonio y de las políticas de la comunicación (de las ciudades, de los grandes organismos, en especial). La trayectoria del "patrimonio" en

[29] Desarrollo sostenible: la expresión traduce, o más bien transpone, temporalizándola, la formulación inglesa *sustaining development*.

las comunidades científicas es esclarecedora, así como sus efectos sobre estos saberes mismos, o más precisamente, sobre la percepción que se tiene de estos o que se quisiera dar de estos. ¿Hay que destruir, conservar, clasificar? Los científicos muestran, según las disciplinas, una actitud ambivalente respecto a la patrimonialización. Conservar, sí, pero que sin embargo favorezca a la vida. Por definición, la ciencia mira hacia delante, no hacia atrás. Conservar, sí, justamente cuando algunas disciplinas, como la física, atraviesan una crisis (identitaria). Conservar, desde luego, pero como una manera de llevar adelante una operación de comunicación[30].

Cuando en 1937 Jean Perrin propuso la idea del Palacio del Descubrimiento, quería un museo para crear un lazo con el público, pero también un museo "que guardara un contacto vivo con la Ciencia que seguía creándose". Aquí se toca un punto clave de las relaciones con el tiempo: ¿cómo puede un museo darle cabida al futuro, no sólo como horizonte, sino que activamente? ¿Cómo puede ser una máquina no atada al pasado, sino futurista? En los años ochenta la interrogante se reactivó en torno a los ecomuseos, concebidos idealmente como transmisores y productores de porvenir. Ya se trate del ecomuseo de Alsacia o de Creusot, se aspiraba a una reapropiación cultural de lugares abandonados (una fábrica) y de saberes (artesanales o industriales), en vistas a hacer vivir o transmitir una memoria. En 1982, Max Querrien anunciaba querer "transmitir a nuestro patrimonio el soplo de la vida"; mientras que otros, del lado de la Unesco, querían

[30] *Patrimoine et communautés savantes*, bajo la dirección de Soraya Boudia, Anne Rasmussen, Sébastien Soubiran, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 61-76.

concebirlo como lo que debería "permitirle a una población interiorizar la riqueza cultural de la cual es depositaria", así como lo expresaba un informe quebequés[31].

El patrimonio se ha comprendido bien, es un recurso para tiempos de crisis. Cuando las referencias se desmoronan o desaparecen, cuando el sentimiento de la aceleración del tiempo vuelve más sensible la desorientación, se impone el gesto de poner aparte, de elegir lugares, acontecimientos "olvidados", maneras de hacer: se vuelve una manera de orientarse y de reencontrarse. Y más todavía cuando la amenaza se desborda sobre el futuro mismo (el patrimonio natural) y que la máquina infernal de la irreversibilidad se ha puesto en marcha. Entonces nos dedicamos a proteger el presente, a proclamar para preservar el porvenir. Esta es la acepción reciente más importante de la noción, que se vuelve operatoria tanto para el pasado como para el futuro, bajo la responsabilidad de un presente amenazado y que tiene una doble experiencia de la pérdida, la del pasado y la un presente que se corroe a sí mismo. Volveremos a ello[32].

Inventariar los múltiples usos actuales de la noción de patrimonio hace aparecer en seguida la plasticidad y la elasticidad. Es lo propio de toda noción que se cristaliza al punto de volverse una palabra de época. Ella crea consenso, tanto más consenso cuanto que se le puede comprender en sentidos diferentes. Lo mismo ocurre con la memoria. Llamar algo patrimonio tiene sentido, sean cuales sean las motivaciones por las cuales se haga y los significados que

---

[31] Max Querrien, *Pour une nouvelle politique du patrimoine*, Paris, La Documentation française, 1982.
[32] Véase *infra*, cap. IV, pp. 281-282.

se le den a la palabra. Declarar a un lugar, un edificio o un objeto patrimonio modifica en seguida la visión que se tiene de ellos, permite y prohíbe un cierto número de gestos. Dedicarse a señalar sus empleos, clasificarlos, captar sus ambigüedades, esforzarse en producir un modelo de lo que, fundamentalmente, es la patrimonialización en una historia cultural de larga duración es un proceso que posee plena legitimidad y toda su utilidad[33].

Pero limitémonos a señalar la plurivocidad de la noción. Para decirlo rápidamente, hoy en día el patrimonio ha surgido entre la historia y la memoria. Concierne tanto a una como a la otra, participa del régimen de una y de la otra, incluso si ha entrado de lleno en la esfera de atracción de la memoria. La historia nos ha legado "el monumento histórico": todo ha tomado su lugar en una historia concebida como nacional y que indujo una administración, formas del saber y de la intervención que, en Francia, han llegado a ser las del servicio de Monumentos Históricos. Paralelamente, el museo ha sustraído objetos al tiempo ordinario para darlos a ver —teóricamente, para siempre— a las generaciones siguientes, ya que su elección los ha vuelto, por definición, inalienables. Pero hoy en día, en nombre de una mejor gestión de las colecciones, han surgido interrogantes sobre este punto. ¿Por qué el museo, que debe valorizar su patrimonio, recaudar fondos haciéndolo circular, no podría también vender piezas para comprar otras?

Si esta primera inscripción del patrimonio en la esfera de la historia no ha sido, en ningún caso, abandonada, ha

---

[33] Jean Davallon, *Le don du patrimoine: une approche communicationnelle de la patrimonialisation*, Paris, Hermès Sciences-Lavoisier, 2006.

venido a añadirse la de su recuperación por la memoria. Al transformarse en una palabra de época, patrimonio —a la manera de memoria, conmemoración e identidad— remite a un malestar del presente y busca traducir, mal que bien, una nueva relación con el tiempo. Aquella del presentismo. Ahora bien, el concepto moderno de historia, como ya lo hemos subrayado, el de una historia del proceso y del desarrollo, incorporaba la dimensión del futuro y establecía, en el mismo movimiento, que el pasado era del pasado. Era dinámico. Según esta perspectiva, el patrimonio era concebido como un depósito a transmitir: para preservarlo, e incluso, para transmitirlo. Pero la pérdida de la evidencia de la historia se tradujo en un ascenso rápido del patrimonio (segunda manera), en particular bajo la forma de la "patrimonialización". Mediante esta operación, que apunta no a preservar para transmitir, sino a volver más habitable el presente y a "preservarlo" para sí mismo: en primer lugar para su propio uso. En esta nueva economía del patrimonio, se tiene la impresión de que lo que se vuelve problemático es la transmisión misma. Porque el futuro ya no está a la orden del día: la patrimonialización hace las veces de historización, recurriendo al mismo tiempo a todas las técnicas poderosas de la presentificación, de las cuales museos y memoriales hacen un gran uso hoy en día, tanto en sus escenografías como en el desarrollo de espacios interactivos o lúdicos.

Palabras y actores del presente

Memoria, patrimonio, conmemoración, identidad, esta red de palabras del presente ha sido ampliamente ocupada por otros actores. De este espacio, del cual ellas son desde hace mucho

tiempo ocupantes de pleno derecho, el historiador no es más que un recién llegado. ¿Quiénes son estos actores u ocupantes? El periodista, el juez, el testigo, el experto, la víctima.

El papel principal le corresponde seguramente al periodista, para quien la actualidad es pan de cada día. Sin embargo, se ve desestabilizado por estas dos formas de aceleración que son la instantaneidad y la simultaneidad de todo lo que circula sin interrumpirse nunca en la red. El raudal se transformó en flujo, mientras que las redes sociales ganan en extensión y en presencia activa. ¿Qué sucede, en estas condiciones, con su papel de mediador, de encargado de escoger, de poner en forma, en orden y en perspectiva? ¿No habría acaso, para el historiador, que en el fondo es un mediador (un *go-between*, un transmisor…), una cierta inconsecuencia en el hecho de querer parecerse cada vez más al periodista, justo en el momento en que el lugar y la función de éste último se encuentran fuertemente cuestionadas? Durante los últimos años, la crisis general de la prensa impresa ha dado testimonio de estas transformaciones que nadie estaba en condiciones de controlar. Por otro lado, mientras nos encontramos en un tiempo mediático de historización casi cotidiana, si no instantánea del presente, ¿puede el historiador, también él, "hacer historia en directo", cada vez más rápido y dar inmediatamente el punto de vista de la posteridad en un *tweet*? ¿Esta carrera, perdida de antemano, no desemboca en una situación de aporía, en sentido propio: sin salida? ¿Pero renunciar a avanzar, aun sin saber adónde se va, no es acaso salirse de la carrera y quedar rezagado? Es decir, ser golpeado por la obsolescencia, antes mismo de haber escrito la primera palabra.

El segundo ocupante de pleno derecho que el historiador se encuentra es el juez. Con este último, el encuentro puede ser directo o indirecto, real o metafórico. Los jueces se ven, en efecto, encargados de decidir sobre (casi) todo y de "curar" males públicos y privados, pasados y presentes, e incluso por venir: de juzgar la Historia, incluso de hacer historia. Se habla comúnmente de "terapia" judicial. De ahí, en historia, la reapertura de un expediente (antiguo), el de las relaciones entre el juez y el historiador, y de las claras interferencias entre lo histórico y lo judicial[34]. Si nadie más habla del tribunal de la Historia o en su nombre, se han reactivado, en cambio, las interrogantes sobre el juez y el historiador: el que pronuncia la sentencia, o más bien, el juez de instrucción. Es precisamente porque la Historia dejó de ser esa instancia superior que la cuestión del historiador como juez surge o vuelve a surgir. De esta manera, Pierre Vidal-Naquet se sintió obligado, en 1958, a sacar a la luz la desaparición de Maurice Audin. Detenido y torturado por los paracaidistas en la batalla de Argel, este joven matemático, miembro del Partido Comunista de Argelia, no volvió a ser visto con vida y su cadáver nunca fue encontrado[35]. De este primer trabajo, profundamente dreyfusiano, se configuró en Vidal-Naquet un cierto estilo judicial de historia, totalmente consciente y deliberado, que marcó toda su práctica de historiador de lo contemporáneo. En efecto, él reconocía que se había "abierto" a la historia con el relato del caso que le había hecho su padre a fines de 1942 o comienzos de 1943. Con él desapareció el más dreyfusiano de los historiadores contemporáneos, incluso

[34] Véase, en *Le Débat*, el conjunto del dossier "Vérité judiciaire, vérité historique", n°102, 1998, pp. 4-51.
[35] Pierre Vidal-Naquet, *L'affaire Audin*, Paris, Éditions de Minuit, 1958.

en cierto sentido, el último "contemporáneo" del caso[36]. "Seré dreyfusiano de la misma manera que seré historiador", escribía todavía en la que fue su última intervención pública y que tituló: "Mes affaires Dreyfus"[37].

Demostrar la impostura y obtener justicia para Audin: esa era la consigna. Desde esta posición de historiador público, Vidal-Naquet se ponía a trabajar para hacer justicia, o hacerle justicia a, haciendo y rehaciendo, desde 1958, el trabajo de instrucción que la justicia no había hecho o que había hecho mal[38]. Más recientemente, de esta confrontación entre el juez y el historiador, nacieron reflexiones sobre la prueba y la noción de contexto, desarrolladas, en particular, por Carlo Ginzburg, a propósito del proceso y de la condena de Adriano Sofri en Italia, por el asesinato de un comisario de policía en 1972 que él siempre negó. Cuando el historiador carece de fuentes recurre a los datos contextuales. Si escribe una biografía, puede hacer del personaje un "portador del contexto", es decir, "incorporárselo". Un procedimiento como este (que produce verosimilitud) no podría ser empleado por el juez, quien debe "distinguir un acto de su contexto" y debe prohibirse reconstituir de este modo un hecho del cual, por otro lado, no tiene pruebas. Es precisamente sobre esta confusión que trata lo esencial de la demostración de Ginzburg relativa al caso Sofri. Los jueces han hecho jugar a verosimilitudes contextuales el

[36] François Hartog, *Vidal-Naquet, historien en personne, l'homme-mémoire et le moment-mémoire*, Paris, La Découverte, 2007.
[37] Pierre Vidal-Naquet, en *Les événements fondateurs: L'affaire Dreyfus*, bajo la dirección de V. Duclert y P. Simon-Nahum, Paris, Armand Colin, 2009, p. 277.
[38] Francois Hartog, *Vidal-Naquet*, *op. cit.*, p.p 30-31.

papel de pruebas, confundiendo en la operación justicia e historia, dando como resultado la condena del acusado en base a pruebas que, jurídicamente, no deberían haber sido admisibles[39].

En cambio, la cuestión del juicio histórico ha retenido poco la atención (salvo aquella, notable, de Hannah Arendt, lectora de Kant, y sólo posteriormente a su experiencia del juicio de Eichmann). ¿Existe un juicio semejante? ¿Cuál es y en qué difiere del juicio judicial? En la larga sucesión de sus reflexiones sobre el caso Dreyfus, Charles Péguy, dreyfusiano y justiciero notable, tuvo el mérito de afrontar francamente la cuestión. Para él, lo jurídico se sitúa del lado de lo discontinuo, ya que los delitos y las penas son graduales. El juicio jurídico "no puede y no debe acompañar la realidad más que con un movimiento discontinuo [...]. No puede y no debe actuar sino después que la realidad a la que acompaña ha avanzado lo suficiente para justificar, por decirlo de algún modo, una puesta en marcha, un pasaje, un cambio de tratamiento, una agravación o una atenuación". Mientras que el juicio histórico "debe acompañar la realidad con un movimiento continuo; debe someterse a la ductilidad de la realidad cambiante"[40]. Por lo tanto, no hay ninguna "tranquilidad" para el historiador, cuyo papel consiste menos en pronunciar juicios históricos que en elaborarlos constantemente. "Su conciencia es toda inquietud; no le basta, en efecto, otorgarle a los personajes de

---

[39] Yan Thomas, *Les opérations du droit*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001, pp. 278-279. Carlo Gingzburg, *Le juge et l'historien. Considérations en marge du procès Sofri*, Verdier, 1997, pp. 116-120.
[40] Ch. Péguy, "Bernard Lazare", en *Œuvres en prose complètes*, *op. cit.*, 1987, t. I, p. 1223.

la historia, estos grandes inculpados, las garantías jurídicas, las garantías legales, modestas, limitadas, determinadas, sumarias, precarias, groseras, que los juristas y quien lleva adelante el proceso le otorgan a los inculpados jurídicos, el juez a los inculpados judiciales; el historiador no pronuncia juicios jurídicos; se puede incluso casi decir que él no pronuncia juicios históricos; elabora constantemente juicios históricos; está en perpetuo trabajo"[41]. Podemos consignarlo junto a Péguy.

En este punto, mantengámonos todavía un poco en el caso, tal como quería tan vehementemente Péguy. "Mientras más se cierra este caso, advirtió en *Nuestra juventud* (1910), más se hace evidente que no se cerrará nunca. Mientras más se cierra, más demuestra". ¿Qué es lo que sigue demostrando este caso respecto a la historia, la memoria y este presente del historiador que buscamos delimitar? En julio del 2006, la Corte de Casación organizó un coloquio para el centenario del fallo de 1906, mediante el cual anulaba el juicio del Consejo de Guerra de Rennes: "Esperándose, en última instancia, que de la acusación contra Dreyfus nada quede en pie [...] anula el juicio del Consejo de Guerra de Rennes...". En estas pocas líneas, Vicent Duclert y Antoine Garapon ven "un fallo verdaderamente fundador de los derechos humanos"[42]. Si de la acusación nada quedaba en pie, la rehabilitación, en cambio, tuvo durante mucho tiempo algo de inacabada, así como lo reconocía en el 2006 el Presidente de la República

---

[41] *Ibid.*, p. 1228.

[42] Vincent Duclert, *Dreyfus au Panthéon. Voyage au cœur de la République*, Paris, Galaade Éditions, 2007, p. 425 (artículo publicado en Le Figaro del 10 de julio del 2006). Véase también de Duclert, *Alfred Dreyfus. L'honneur d'un patriote*, Paris, Fayard, 2006.

mismo, durante una ceremonia en honor de la memoria de este hombre "a quien, sepamos reconocerlo, no se le ha hecho completamente justicia [...]. Es por eso que hoy la nación tiene la obligación de rendirle un homenaje solemne"[43]. Con esta reparación simbólica, la rehabilitación encontraba, por fin, su conclusión definitiva. La República salda sus cuentas, reconoce sus errores, asume su responsabilidad.

Al subrayar los rasgos de "la situación hecha a la historia" por el caso, se comprende hasta qué punto la situación de hoy es diferente y otra la coyuntura historiográfica. Ya se trate del papel del historiador, de la figura del testigo, o más profundamente, de aquello que nos preocupa tanto actualmente: el reparto entre historia y memoria. Desde el caso, la tarea del historiador dreyfusiano se ha complicado. Ya no se trata solamente de señalar las falsificaciones (más o menos sofisticadas), sino que resueltamente, de enfrentarse al borrado de las huellas (lo que, de entrada, formaba parte del plan de exterminación nazi[44]), incluso, como en el caso Audin, a la producción de verdaderas-falsas huellas (con la puesta en escena por parte de los paracaidistas de la supuesta fuga de Audin durante un traslado). De ahí una historia preocupada en primer lugar de recolectar pruebas, atenta a las huellas, directas cuando las hay, pero también indirectas, por contraste, por omisión, por defecto. Para acercarse lo más posible a la ausencia. Pensamos en la inmensa investigación, durante tanto tiempo proseguida por Raul Hilberg, sobre la

---

[43] *Ibid.*, p. 358.

[44] Sobre la relación (no unívoca) con el borrado de las huellas de Himmler, véase las observaciones de Florent Brayard, *Auschwitz. Enquête sur un complot nazi*, Paris, Le Seuil, 2012, pp. 435-451.

destrucción de los judíos de Europa[45]. Del caso también se derivó este estilo judicial de historia y un historiador en el papel público de aquel que instruye o retoma una instrucción mal hecha en vistas a establecer los hechos. Vidal-Naquet lo practicó, Ginzburg reflexionó sobre lo que reúne y separa al juez de instrucción y al historiador. Paul Ricœur, por su parte, examinó esta posición de "tercero" que ellos ocupan, a la cual se le atribuye "un voto de imparcialidad". Pero a la dupla del juez y el historiador se ha añadido un tercer miembro: el ciudadano[46].

En 1935, un intercambio de cartas entre Lucien Febvre y Marc Bloch aportaba un enfoque interesante sobre la separación entonces reivindicada entre el historiador y el juez. Al punto que Febvre recusaba severamente la imagen del historiador como juez de instrucción sugerida por Bloch. "Es peligrosa, escribe, porque nos hace recaer en el seignobosismo integral, el historiador para el caso Dreyfus, la historia reducida a las dimensiones de un conflicto entre personas". Y como conclusión: la instrucción no, la crítica "tanto como se quiera". A lo que Bloch replicaba que, incluso si "la comparación no es muy elogiosa", él defendía a "su" juez de instrucción. De hecho, se trata de "la Idea del juez"; además, hecha la comprobación, la palabra no está presente en el manual de Langlois y Seignobos; finalmente, "careos de testigos, interrogatorios, etcétera, no quieren decir necesariamente debate sobre las personas y los menudos acontecimientos. Hay un expediente de testimonios sobre la

---

[45] Raul Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe*, trad. francesa, edición definitiva, Paris, Gallimard, 2006.
[46] Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, pp. 413-436.

propagación de la Reforma, me imagino. De buen grado, de mal grado, usted hace la 'instrucción'"[47]. Febvre no quería ninguna confusión entre el historiador y el juez, ni siquiera con el juez de instrucción (lo que vituperaba como seignobosismo integral); Bloch mantenía el acercamiento, pero de hecho lo entendía en el sentido amplio de una investigación sobre el contexto. Lo que volvería a llevar a las reflexiones de Ginzburg. Pero esto era antes de la industrialización del borrado de huellas.

El historiador testigo y el experto

El caso reunía en el mismo recinto al testigo, al historiador y al experto. Estaban los expertos oficiales (Bertillon, que era el más conocido también era el más retorcido). El historiador, por su parte, ocupaba tres posiciones a la vez, pero tan pronto como entraba en el espacio judicial, el único lugar que el Código Penal le atribuía era el de testigo. Lo que implicaba prestar juramento (a diferencia del experto) y respetar escrupulosamente el carácter oral de los debates. Este giro judicial que se le da a su intervención podría parecer cercano a la judicialización contemporánea de nuestra vida, tanto pública como privada, incluso anunciarla. Ya que, en las configuraciones contemporáneas, se avanza hacia el recurso a los expertos y el historiador es solicitado para ocupar ese

[47] Marc Bloch, Lucien Febvre, *Correspondance*, edición establecida, presentada y anotada por Bertrand Müller, Paris, Fayard, 2003, pp. 348 y 352.

[48] Olivier Dumoulin, *Le rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*, Paris, Albin Michel, 2003, "Expertises historiennes", *Sociétés contemporaines*, n°39, 2000; Henry Rousso, "L'expertise des historiens dans les procès pour crimes contre l'humanité", en *Barbie, Touvier, Papon,*

papel[48]. Ya sea que se piense en el desarrollo de la *Public History* en Norteamérica, y en particular, en los numerosos litigios sobre la propiedad de tierras ancestrales, donde las partes recurren a historiadores. ¿Quién posee qué, desde cuándo, bajo qué concepto[49]? Hablando con propiedad, los juicios que han tenido lugar por crímenes contra la humanidad (en Francia) no constituyen una excepción, ya que el historiador, testigo, desde luego, es un testigo "de interés general", encargado de ayudar al jurado a representarse lo que era la realidad del momento. Viene, pues, para dar contexto.

Pero cuando Gabriel Monod, el director de la *Revue historique*, tomaba la palabra a favor de Dreyfus, era desde luego porque había podido descifrar los detalles del caso, como lo habría hecho con un acta jurídica, pero sobre todo, porque estaba guiado por "una necesidad personal de conciencia, un puro escrúpulo de justicia"[50]. El estilo judicial de Vidal-Naquet estaba inspirado, de la misma manera, por una exigencia moral; sin embargo, él era ortogonal a una intervención directa de los jueces en la historia, a la cual se había, así como Madeleine Rebérioux, opuesto con constancia (incluso antes de la votación de la ley Gayssot en 1990). Ya fuera para decirla, prescribirla o incluso para condenar una manera de hacerla. La judicialización presente plantea, en

---

Des procès pour mémoire, bajo la dirección de J.P. Jean y D. Salas, Paris, Autrement, n°83, septiembre del 2002, pp. 58-70. Béatrice Fleury y Jacques Walter, "Le procès Papon, médias, témoin-expert, et contre-expertise historiographique", *Vingtième siècle*, octubre-diciembre 2005, pp. 63-76.

[49] Olivier Dumoulin, *op. cit.*, pp. 72-91 (el historiador en las salas de audiencias canadienses).

[50] Madeleine Rebérioux, art. cit., p. 419; Vincent Duclert, "Un engagement dreyfusard : Léopold Delisle et la Bibliothèque nationale pendant l'affaire Dreyfus", *Revue de la BNF*, n° 2, 1994, p. 44-56.

términos diferentes, la pregunta sobre las relaciones entre el juez y el historiador: este último está invitado a responder una pregunta que no ha sido formulada por él o que él no formularía en los términos que necesariamente son los del derecho, ya que la calificación de un hecho depende de la única competencia del juez.

Más allá de esta particularidad dreyfusiana del historiador como testigo de justicia, lo que ha cambiado completamente entre 1906 y 2006, es el lugar mismo del testigo en el espacio público. Péguy, ahí todavía, es una referencia esclarecedora. Un testigo, escribe en *Clío*, en 1912, cree que, para ser un buen testigo, debe hablar como un historiador. "Usted va a buscar a este viejo. Inmediatamente, él no es más que un historiador. Inmediatamente, le recita a usted un trozo de la historia de Francia. Inmediatamente es libro, le recita a usted un trozo de libro"[51]. ¡Así de fuerte es entonces el poder de la historia, de lo que él denomina el "sufragio universal histórico"! Este viejo es el ejemplo mismo de esta "memoria histórica" que Halbwachs describirá un poco más tarde como marco vacío o artificial[52]. ¿Pero usted mismo, continua Péguy, no es historia acaso lo que iba a pedirle? "A su petición de historia, él responde con historia". ¿Por qué haría, para usted, una "rememoración"? A esta difícil "operación de memoria", que consiste en "sumergirse", en "hundirse interiormente en su memoria", él prefiere el *llamado a sus recuerdos*. "A una rememoración orgánica él prefiere una reconstitución histórica. Es decir que como todo el mundo,

---

[51] Péguy, Clio, *Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne, op. cit.*, t.III, p. 1188.

[52] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, edición crítica establecida por Gérad Namer, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 120, 129-130 y 137.

hay que decirlo, él prefiere tomar el ferrocarril. La historia es este largo ferrocarril longitudinal que pasa a lo largo de la costa (pero una cierta distancia) y que se detiene en todas las estaciones que uno quiera. Pero no sigue la costa misma, no coincide con la costa misma”[53]. En resumen, el testigo debía hablar como un historiador, mientras que hoy en día, desde que hemos entrado en la “era del testigo”, sería más bien al revés, el historiador debiera comenzar por hablar como un testigo. ¡Sobre todo no como un libro, sino que en directo, en línea! Este testigo, al cual se le dio lugar poco a poco, tuvo principalmente el rostro de una víctima, de un sobreviviente y su presencia fue inseparable del ascenso de la memoria. Al cual le ha dado una voz y un rostro.

Péguy no toleraba que el caso Dreyfus pasara de la memoria (en el sentido que él la entiende) a la historia y que se transformara en un asunto de historiadores, en un recuerdo histórico. Está “al borde del límite”, señala todavía en *Clío*. “Se cree que todavía es texto y materia para una rememoración, para la memoria [...]. Se cree que no se ha vuelto histórico en absoluto. Tranquilicémonos [...], está bien muerto, ya no nos seguirá dividiendo”[54]. Ya que todo el trabajo de los políticos ha consistido en “reconciliarnos respecto a este caso”, en hacernos perder prematura y artificialmente el sentido de este caso, es decir, en “transformarnos prematura y artificialmente en historiadores”. Péguy querría tanto no tener que volverse historiador. Y lo que le reprocha a Dreyfus es justamente que haya sido el primero en tomar “esta posición de historiador. ¡Podía habernos hecho el favor, al menos, de ser el último

[53] Péguy, *op. cit.*, t. III, p. 1191.
[54] *Ibid.*, p. 1197.

en tomarla"! "Quien dice reconciliación en este sentido historiador" dice "pacificación y momificación"[55]. La historia, agrega, es "longitudinal", consiste "esencialmente en pasar a lo largo del acontecimiento", mientras que la memoria es "vertical", estando dentro del acontecimiento, consiste "ante todo en no salir de ahí, en quedarse ahí y en remontarlo desde adentro". Maurice Halbwachs no dirá otra cosa.

Péguy hubiera querido no salir del caso, sabiendo al mismo tiempo que esto no era posible. La reconciliación está ahí, la historia está ahí mirando hacia adelante. Cómo permanecer del lado de la rememoración, sin incluir el de la historia, que ignora la memoria y mira más hacia el porvenir. Péguy tiene una frase que muestra claramente la separación entre la historia de 1906 y 2006. "No hay nada más alegre que un historiador, dice. Por lo demás, consta que nada es tan alegre como un sepulturero. Y es el mismo oficio"[56]. El historiador tiene como oficio enterrar el pasado y ser, al menos profesionalmente, alegre. Es así como él lo ve. Para hacerle un lugar a los vivos hay que dejar el terreno libre. Es curioso que Péguy no piense, aquí, en Jules Michelet (que enaltece tanto algunas páginas después): es el contraejemplo mismo. Michelet, en efecto, quiso ser el incansable visitante de tumbas y concibió al historiador como el hombre de la deuda para con los fallecidos. Pero es, al mismo tiempo, el mago del Pueblo o de Francia, iluminando el pasado con la luz del futuro. A cargo del ritual del duelo, calma a los muertos y encuentra las palabras que no han sido o no han podido ser dichas. Su servicio no se confunde en nada con el trabajo

[55] *Ibid.*, p. 1199.
[56] *Ibid.*, p. 1193.

totalmente exterior de cavador que realiza el sepulturero. Retomada por Michel de Certeau, luego por Paul Ricœur (quien hace de ella la expresión del lazo entre la memoria y la historia) y por otros también, esta definición del papel del historiador está, en cambio, muy presente hoy en día. No, él no es un sepulturero, sino aquel que vela por los muertos, que incluso los evoca. ¿No es acaso también esta la tarea que se asignan muchos escritores contemporáneos? Como si unos y otros, con obligaciones diferentes, hicieran su antiguo ritual de la *ekklêsis*, del llamado de los muertos homérico, que Vernant asociaba con la función de *Mnêmosunê*.

Otra diferencia aparece en el alcance mismo de la palabra memoria. Para Péguy, designa una memoria viva, individual, que se inscribe en el flujo de la duración. Una memoria que parece no conocer la sorpresa del reconocimiento (este tiempo perdido y recobrado sobre el cual medita Proust) y no toparse con la cuestión de su transmisión. Se hunde en la historia. Al ceder, el testigo se transforma en historiador y en viejo. Hoy en día, la situación se ha invertido. Mientras que la memoria se imponía, las dudas respecto a la historia no han dejado de crecer. Esta deshiladura de su evidencia, hasta hace poco indiscutida, es el objeto de estas páginas. La historia, la del régimen moderno de historicidad, con una H o una h, tenía fe en el progreso, se *encaminaba* hacia el futuro y volvía a enviar con seguridad el pasado al pasado. No podía más que pasar. Esto ha acabado, nos hemos encontrado frente a frente con la memoria y únicamente con el presente.

Retengamos todavía, para terminar, la separación entre lo exiguo del centenario del caso, tal como se conmemoró, o más bien, como no se conmemoró en 1994, y el vigor de aquel de 2006. Es un testimonio más de las transformaciones de la coyuntura. La Delegación de Conmemoraciones Nacionales

no lo había incluido en su programa de 1994[57]. Todo cambió en 2006. La República comenzó entonces a hablar de memoria, se atribuyó el deber de memoria, dio lugar a las víctimas y reconoció, en julio de 1995, haber "cometido lo irreparable" durante la redada del Vél'd'Hiv[58]. Para el historiador, que se enfrenta con esta nueva coyuntura, puede ser el momento de retornar a los archivos, de encontrar otros y de volver abrir el pasado del caso. Así, por ejemplo, la lectura de la correspondencia intercambiada entre Dreyfus y su mujer, Lucie, durante los cinco años de separación, donde se habla de amor y de resistencia, lo hace aparecer como un hombre plenamente activo en su caso y que no cedió nunca en lo referente a su honor: una víctima desde luego, "a su pesar" con seguridad, pero que supo movilizar, desde el aislamiento y el desamparo, un obstinado heroísmo cotidiano[59]. Víctima y héroe. Y así el caso "demuestra" aún. A esto apunta la campaña entonces lanzada por algunos, entre los cuales estaba Vicent Duclert, para solicitar al Presidente de la República que trasladara los restos mortales de Alfred Dreyfus al Panteón, a título de "héroe ordinario", encarnando a todos aquellos y aquellas que, en las condiciones más terribles, han luchado por preservar lo que constituye la dignidad y la humanidad del ser humano[60]. "Héroe común y corriente", en efecto, pero verdaderamente héroe. Otros se

---

[57] V. Duclert, *Dreyfus au Panthéon*, *op. cit.*, pp. 251-252.
[58] Jean-Pierre Rioux, "Les avatars du 'devoir de mémoire'", *Le Débat*, n°170, 2012, pp. 186-192.
[59] Alfred y Lucie Dreyfus, "Écris-moi souvent, écris-moi longuement…", *Correspondance de l'île du Diable* (1894-1899), edición establecida por Vincent Duclert, prólogo de Michelle Perrot, Paris, Mille et Une Nuits, 2005.
[60] V. Duclert, *op. cit.*, pp. 379-380.

opusieron, negándose a llevar hasta el final esta conversión de la víctima en héroe. Para ellos, el Panteón debe seguir siendo el "lugar de los héroes de la República". Por lo demás, agregan ellos, Zola, el "héroe" del caso, ya se encuentra en el Panteón. La solicitud no llegó a buen puerto.

El testigo y la víctima

Introduzcamos todavía otros dos ocupantes de este terreno de lo contemporáneo, que también han pasado al primer plano: el testigo y la víctima. O, más exactamente, una persona en dos: el testigo como víctima. El uso público del pasado se ha intensificado, según la fórmula empleada en 1986 por Jürgen Habermas, durante la querella de los historiadores alemanes sobre el nazismo y la historia alemana, que fue objeto de una controversia pública en los principales periódicos del país[61]. ¿Uso del pasado, es decir, buen uso del pasado? Entendiendo que se trató, antes que todo, de este pasado reciente, que según la fórmula que ha llegado a ser corriente, "no pasaba", es decir, de esos años que atañen a aquello que algunos historiadores franceses acababan de denominar la "historia del tiempo presente". Ahora bien, respecto al establecimiento de esta historia, muchos son los actores y los derechohabientes. Entre ellos, los testigos tomaron un lugar creciente, al punto que la historiadora Annette Wieviorka pudo volver a trazar el ascenso de lo que denominó "la era del testigo". Esta se abrió, en 1961, con la celebración del juicio Eichmann en Jerusalén[62].

---

[61] *Les usages politiques du passé*, bajo la dirección de F. Hartog y J. Revel, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2001.
[62] Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998. François Hartog, "Le témoin et l'historien", *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 236-266.

Situar a los testigos, a los veteranos, a los supervivientes, a los sobrevivientes en primera línea fue un rasgo común de las últimas grandes conmemoraciones de la Segunda Guerra Mundial. En el 2004, con la ocasión del sexagésimo aniversario del Desembarco, los veteranos estaban dispuestos en primera fila. Últimos testigos directos de este pasado, ellos eran también los primeros espectadores de estas ceremonias destinadas a honrarlos y conmemorar el recuerdo de todos los que habían caído. Pero, atrapados en la maquinaria de este espectáculo concebido para la televisión, se transformaban también en actores actuales en esta representación. Ellos, que pronto iban a desaparecer, aportaban la autenticidad y la emoción. Asimismo, la conmemoración de la liberación de los campos en el 2005 reunió, en Auschwitz-Birkenau, alrededor de un millar de sobrevivientes y de testigos directos y a los dirigentes de cuarenta y cinco países. Estas celebraciones han venido a ritmar la vida pública, conjugando memorias (olvidadas, recobradas, provocadas) y agendas políticas.

En estas ocasiones, los políticos hablan de "memoria compartida", se interesan por la transmisión y las lecciones. Una resolución del Parlamento Europeo evoca las "lecciones que hay que sacar del Holocausto". Como si se esperara volver a poner en marcha el antiguo modelo de la *historia magistra vitae* y su retórica del ejemplo, como si el antiguo régimen de historicidad pudiera ser reactivado, justo cuando el régimen moderno (que sabía dejar el pasado tras de sí para ir hacia el futuro) ya no es operatorio. Claramente, los historiadores no son dueños ni del calendario ni de las preguntas o de los términos de los debates que suscitan estas manifestaciones, pero ellas tienen, es indudable, una incidencia en las orientaciones de la investigación y de los programas de edición, la movilización mediática y, por lo tanto, en la

precepción del lugar del historiador en el espacio público. ¿Se vuelve un comentarista autorizado, convocado por las radios y la televisión para conmemorar estos "acontecimientos": un experto equipado con un casco y un micrófono, encargado de entregar un equivalente oral de las notas a pie de página?

La mutación de la víctima

El punto más notable es el lugar completamente reciente que ha tomado la figura de la víctima. A este respecto, los atentados de Nueva York del 11 de septiembre del 2001, jugaron un papel de aceleración y amplificación. En las religiones antiguas, la víctima aparecía en el contexto del sacrificio que se le ofrecía a una divinidad. Los rituales ponían todo su esfuerzo en conjurar la violencia de la sangre derramada. En Grecia, era necesario obtener el consentimiento del animal para ser degollado en honor del dios[63]. Las numerosas teorías modernas del sacrificio se han concentrado en el estatus de la víctima. En el transcurso del siglo XIX, se recurrió a la categoría más amplia y más vaga de lo sagrado: la víctima y lo sagrado. Al mismo tiempo, lo sagrado pudo desplazarse fácilmente hacia la patria, por la cual era legítimo y glorioso sacrificar*se*. La retórica guerrera de la primera mitad del siglo XX lo proclamó y lo cantó[64]. La patria está en el derecho de reclamar el sacrificio de sus hijos, a los que a cambio les reconoce, en los elogios fúnebres, la calidad de héroes. Aquí encontramos algo

---

[63] Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

[64] Véase Thomas Macho, "Zum Bedeutingswandel der Begriffe des Opfers und des Opfertodes im 20. Jahrhundert", in *Nachleben der Religionen, Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialectik der Säkularisierung*, M. Trem, D. Weidmer Hrsg. W. Fink, München, 2007, pp. 225-235.

del viejo contrato establecido desde la epopeya homérica: la muerte (dada y recibida) del guerrero a cambio de la "gloria que no perece". Salvo que, en la *Ilíada*, la cuestión se decidía entre los guerreros mismos y el aedo, de ninguna manera en un contexto sacrificial. Se moría ante la mirada de sus pares y en el cara a cara del combate personal. Más tarde cuando, en el marco de la ciudad, Pericles pronuncia el discurso en honor de los muertos del primer año de la guerra del Peloponeso, lo que hace, de hecho, es un elogio de Atenas[65]. Al morir por ella, sus ciudadanos no han hecho más que cumplir con su deber.

La guerra de 1914 fue una gran consumidora de sacrificios y operó, a la vez, un desplazamiento con consecuencias notables. En efecto, la figura del sacrificio de sí pasa al primer plano. Estos soldados-ciudadanos, tal como observa Marcel Gauchet, "dejan de ser simplemente los que se sacrifican por la patria en peligro; se transforman, tanto ante sus propios ojos como ante los de los demás, en los que se sacrifican deliberadamente por la salvación de la patria y que encuentran, en ese don de sí mismos, este es el punto crucial, la confirmación, el cumplimiento de su existencia como individuos"[66]. Se instaura así una religión civil del sacrificio, que llegará a ser una "formidable escuela de servidumbre voluntaria" y, por esto mismo, un suelo fértil para los totalitarismos venideros.

Sin embargo, después de 1945, ni la economía de la gloria ni la religión civil del sacrificio de sí pueden mantenerse tal cual. Esta figura de la víctima, bajo los rasgos de aquel

---

[65] Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1981.

[66] Marcel Gauchet, *À l'épreuve des totalitarismes: 1914-1974*, Paris, Gallimard, 2010, p. 40.

o de aquella que se sacrificaba, es decir, que hasta cierto punto elegía morir simplemente ya no se sostiene frente a estas decenas de millones de muertos y desaparecidos, de desplazados y de sobrevivientes despavoridos a los que nadie nunca pensó en pedirles su opinión. Más exactamente, se profundiza una distancia entre la víctima y el héroe que, hasta entonces, caminaban (oficialmente) hombro con hombro y fundaban un culto de los muertos. Desde luego, todavía hay víctimas heroicas (que son necesarias), pero también están las otras, esas víctimas innombrables, a las que compadecemos, que han padecido, que no han podido más que padecer, que no han *hecho* más que padecer. En pocas palabras, hasta entonces activa y positiva, la noción de víctima se carga de una connotación pasiva y, hasta cierto punto, negativa. Preferimos hablar lo menos posible de ellas. La fórmula entonces tan corriente de los judíos que eran llevados a los campos de concentración "como ovejas al matadero", es la expresión más biempensante y cruda a la vez[67].

Si la víctima tendía también a disolverse en los silencios de la posguerra, varios elementos nuevos posibilitaron, a largo plazo, una mutación de su condición. Primero tuvieron lugar los juicios: comenzando por el de Núremberg, con la disposición, por supuesto, del crimen contra la humanidad, pero también con la presencia de algunos testigos. Así, por ejemplo, Marie-Claude Vaillant-Couturier, antigua deportada a Ravensbrück, que al dar su testimonio quiso obligar a los acusados a mirarla. Instaurando reparaciones

[67] Saul Friedländer relata en su autobiografía, *Quand vient le souvenir…*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 163, que esta frase pronunciada por un monitor en 1946, cuando participaba en un campamento de vacaciones, lo hizo volverse sionista.

morales y materiales, la Alemania del canciller Adenauer reconoce, lo que es nuevo, el principio de reparación individual y ya no solamente de Estado a Estado, del vencido al vencedor[68].

Desde la Carta del Tribunal de Núremberg, la acción pública se ha vuelto, como sabemos, imprescriptible en el caso de crímenes contra la humanidad. Inscrito finalmente en el Código Penal francés en 1994, este régimen de imprescriptibilidad es reconocido por una gran mayoría de Estados desde la inauguración de la Corte Penal Internacional en el 2003. Imprescriptible quiere decir que el tiempo prescrito, determinado habitualmente por la justicia, no vale. Así como tampoco vale el principio de no retroactividad de la ley. Tal como señaló el gran jurista Yan Thomas, "lo contrario de lo imprescriptible no es el tiempo que pasa, sino el tiempo prescrito": tanto el uno como el otro están igualmente construidos[69]. Imprescriptible quiere decir que el criminal sigue siendo contemporáneo de su crimen hasta su muerte, así como nosotros seguimos siendo o nos volvemos contemporáneos de los hechos juzgados como crímenes contra la humanidad. Citemos por ejemplo el proceso de Maurice Papon, el antiguo secretario general de la prefectura de Gironda, en el que ninguno de los miembros del jurado había conocido directamente la guerra.

"La pregunta no es: ¿cuáles son los efectos del tiempo? Sino más bien: ¿qué efectos decidimos atribuirle al tiempo? Lo que está en juego no es más que "operación político-

[68] Pierre Hazan, *Juger la guerre. Juger l'histoire*, Paris, PUF, 2007, pp. 27-28.
[69] Yan Thomas, *op. cit.*, pp. 269-271.

jurídica sobre el tiempo"[70]. La imprescriptibilidad "natural" del crimen contra la humanidad funda una "atemporalidad jurídica", en virtud de la cual el criminal fue, es y será contemporáneo de su crimen hasta su último respiro. Si durante un juicio el historiador entra en esta atemporalidad, el único lugar que le reserva el derecho penal francés es el de un testigo al que se le solicita, tal como contempla el Código, para que dé testimonio de manera oral. Desde este punto de vista, el caso Dreyfus tuvo el papel inaugural que acabamos de ver. Pero más allá de la única esfera del derecho, se operaron deslizamientos entre el tiempo del derecho y el tiempo social, incluso intercambios entre los dos, en nombre de la responsabilidad y a título del deber de memoria y del arrepentimiento. Una reanudación del régimen de temporalidad de lo imprescriptible en el espacio público es, en efecto, una de las marcas de la judicialización de este espacio, que es un rasgo fundamental de nuestro mundo actual, con las dificultades que de ello se derivan. Basta con evocar las controversias, recientemente abiertas, en torno a la memoria de la esclavitud y la cuestión de su reparación, que fueron uno de los puntos contenciosos durante la Conferencia de Durban en el 2001. La Unesco declaró el año 2004 como el año internacional de conmemoración de la lucha contra la esclavitud y su abolición. Conmemorar es una cosa, exigir reparaciones es otra.

Desde el proceso de Eichmann, en 1961, testigos y víctimas, es decir, los testigos como víctimas, salieron a la luz. La autoridad del primero se vio reforzada por la cualidad

[70] *Ibid*., p. 269.

de la segunda. Durante las declaraciones, el acusado se encuentra frente a algunas de sus víctimas. Por primera vez, en efecto, testigos, es decir víctimas, eran llamados a dar testimonio, no sobre Eichmann, a quien evidentemente nunca habían visto, sino acerca de lo que habían soportado[71]. Un testigo se transformaba así en la voz y en el rostro de una víctima, de un sobreviviente al que se escucha, al que se hace hablar, al que se graba y se filma[72]. A este respecto, la acción reciente más considerable fue aquella emprendida por la Fundación Spielberg, con el objetivo de recoger *todos* los testimonios de *todos* los sobrevivientes de los campos nazis y tener así "en directo" (*online*) la verdadera historia de la deportación, a través de la voz de las víctimas. Advirtamos que en un dispositivo semejante, la mediación del historiador se vuelve no solamente inútil sino que, lo que es peor, nociva. Porque, idealmente, nada debe venir a "parasitar" el cara a cara entre el testigo y el espectador, que a su vez, es llamado a convertirse en testigo del testigo, un testigo delegado (*a vicarious witness*).

En Francia, el reconocimiento público de este nuevo interés por las víctimas se tradujo, en 1985, en una ley que crea la mención "Muerto en deportación". Hasta ese momento, sólo se trataba de la "Francia combatiente", conmemorada desde 1945 en el monte Valérien, al cual cada 18 de junio el General de Gaulle acudía para celebrar una austera ceremonia. En los años noventa, el aumento de la relevancia y la evidencia de la figura de la víctima se apoyó

[71] Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, *op. cit.*, 1998.
[72] Por lo que respecta a las víctimas de la Gran Guerra, véase Prochasson, *op. cit.*, pp. 117-137.

en la extensión de la categoría de trauma formada a partir de la noción médica de herida corporal, que llega a ser, a finales del siglo XIX, una categoría psicológica, y después, hacia finales del siglo XX, una categoría de la nosografía psiquiátrica. En adelante, el trauma es un hecho social de orden general. Como tal, instituye "una nueva condición de la víctima"[73]. Para convencerse de ello, basta con prestar atención a los discursos pronunciados, a los gestos realizados y a los dispositivos de apoyo psicológico puestos en marcha después de las catástrofes. Ahora bien, en este caso el desplazamiento también es reciente. "Hace un cuarto de siglo todavía, escriben Didier Fassin y Richard Rechtman, la noción de trauma no tenía cabida fuera de los círculos cerrados de la psiquiatría y de la psicología". Reinaba más bien la sospecha (detrás de la "neurosis" del soldado se sospechaba la simulación). Ahora bien, al cabo de algunos años, se ha pasado de la duda al reconocimiento: el trauma es "reivindicado" y la víctima es "reconocida"[74].

Con el trauma se abre "un nuevo lenguaje del acontecimiento", en la medida que permite nombrar (mal que bien) "una nueva relación con el tiempo, con la memoria, con el duelo, con la deuda, con la desgracia y con los desdichados"[75]. En la práctica de la conmemoración, se pasa de los "muertos por" a los "muertos a causa de": no por Francia, sino a causa de ella[76]. Hasta llegar a esta decisión

[73] Didier Fassin, Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de la victime*, *op. cit*. p. 16.
[74] *Ibid*., p. 15.
[75] *Ibid*., p. 405.
[76] Serge Barcellini, "Du droit au souvenir au devoir de mémoire", *Cahiers français de la Documentation française*, nº 303, 2001.

reciente, anunciada por algunas familias de soldados franceses caídos en Afganistán, de entablar una acción judicial contra el ejército[77]. Designar un acontecimiento como traumático instaura una relación inmediata de empatía con aquellos y aquellas que son sus "víctimas". Esta designación establece también los "derechos y deberes" que le acompañan: hay que comportarse "como víctima". El despliegue instantáneo de equipos de apoyo psicológico y la organización de rituales, en ciertos casos en nombre de la nación entera, deben permitir a las víctimas enfrentar, lo más rápido posible, la "catástrofe" sobrevenida e iniciar inmediatamente un "trabajo de duelo". Así, por ejemplo, se estima que nueve mil especialistas de la salud mental intervinieron en Nueva York en los días que siguieron al atentado del 11 de septiembre[78]. La catástrofe, con su extrema mediatización, reforzó todavía más la visibilidad y la centralidad de la víctima.

Víctima y justicia: un único presente

Es muy posible que, para una víctima, el único tiempo disponible sea el presente: el del drama que acaba de sobrevenir o que ocurrió hace mucho tiempo, pero que para ella sigue estando presente. Es decir, un presente fijo o un presente que no pasa. Esta temporalidad propia de la víctima se inscribe con fuerza en la configuración presentista en la que nos encontramos, o mejor, la trabaja, la estructura y la refuerza.

¿Qué operación sobre el tiempo instiga la justicia transicional? Por justicia transicional se entiende una

---

[77] Desde la supresión del servicio militar, estos soldados son soldados profesionales.
[78] Fassin y Rechtman, *op. cit.*, p. 9.

respuesta jurídica (que puede tomar diferentes formas) a los daños ocurridos durante un régimen pasado. Régimen jurídico de transición, ella se despliega entre un antes y un después, creando así un tiempo intermedio que, a través de su ejercicio mismo, intenta acortar. Según los términos del informe final de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, esta justicia, que se define como "restauradora", debe permitir "construir un puente" entre el pasado y el porvenir. Es esa exclusa donde, en el presente del cara a cara entre la víctima y su verdugo, pueden elaborarse las condiciones para que el tiempo pueda ponerse de nuevo en marcha.

Creada en 1995, presidida por el arzobispo Desmond Tutu, buscó una amnistía sin amnesia[79]. Ella "atendía a las graves violaciones contra los derechos humanos", estaba habilitada para conceder la amnistía, siempre que el verdugo reconociera plenamente sus crímenes (*full disclosure*); no tenía poder coactivo. A lo largo de las audiencias, se vio llevada a distinguir y a validar varios tipos de verdad: entre ellas, la "verdad que cura" (*healing truth*), la que resulta de que para la víctima sea posible decir públicamente lo que ha padecido, alguna veces, pero no siempre, en presencia de su verdugo. "El trabajo de recuperación de la autoestima de la víctima y el trabajo de aceptación de responsabilidad por parte del verdugo son paralelos y coextensivos"[80]. Veinte mil

---

[79] *Amnistier l'apartheid. Travaux de la commission Vérité et Réconciliation*, bajo la dirección de Desmond Tutu, Paris, Le Seuil, 2004. *Vérité, réconciliation, réparation*, bajo la dirección de Barbara Cassin, Olivier Cayla y Philippe-Joseph Salazar, Paris, Le Seuil, 2004.

[80] Antoine Garapon, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner,* Paris, Odile Jacob, 2002, p. 248. Cerca de ocho mil culpables pidieron beneficiarse de una amnistía y veinte mil víctimas testimoniaron.

víctimas dieron testimonio. ¿La "sanación" llegó siempre, acaso, al final de la prueba? No necesariamente, según algunos estudios realizados entre personas que se presentaron como testigos para contribuir a sanar las "heridas del cuerpo social", al compartir públicamente sus sufrimientos. Así como lo indica el preámbulo de la nueva Constitución, la Comisión había sido concebida como el primer instrumento para "curar las divisiones del pasado". De ese modo, ella debía contribuir a posibilitar una nueva apertura del tiempo más allá del apartheid, puesto que según la profunda convicción de Desmond Tutu, "no hay futuro sin perdón"[81].

También se multiplicaron las comisiones de Verdad, con mandatos y competencias variables según los países. Pueden contarse alrededor de cuarenta, entre las cuales hay algunas que están en proceso de constitución. La última que se creó es la de Brasil (a finales del 2011), que debe ocuparse de las violaciones de los derechos humanos cometidas entre 1946 y 1975. No tiene competencia penal y debe obrar por la "reconciliación nacional". Se les asocia con la justicia transnacional. A primera vista, no es el caso de Brasil. ¿A menos que se deba inferir que el período de la dictadura, al no haber sido saldado, no se ha cerrado aún?

En la serie de juicios por crímenes contra la humanidad que tuvieron lugar en Francia, entre 1987 y 1998 (Barbie, Touvier, Papon), también se trataba del tiempo. En efecto, pueden ser considerados como manifestaciones tardías o desfasadas de una justicia transicional, que viene a cerrar un tiempo intermedio que se había prolongado hasta ese momento, o que en esos años, era percibido como tal.

[81] *No Future Without Forgiveness*: es el título del libro que publicó entonces.

Concebidos como momentos de memoria, los juicios debían permitir que se expresaran y se escucharan, de nuevo o finalmente, las denuncias de las víctimas y que estas últimas pudieran recibir alguna forma de reparación. Pero también tenían que operar como "instrumentos de la historia", y sobre todo, seguir siéndolo: los debates eran filmados (para una difusión futura)[82]. Nos situamos en el registro de la historia como lección para el porvenir. Estos juicios plantearon además la pregunta específica —y que generó debate— de la presencia del historiador como testigo, testigo por su condición de experto, desde luego, pero en la forma de "testigo" en el sentido del Código Penal francés. Contribuyendo a la manifestación de la verdad, presta juramento y se introduce no sólo en el presente del proceso (debe expresarse sin notas), sino también en "la atemporalidad jurídica" del crimen contra la humanidad.

Personaje central del proceso, el acusado está "encerrado" en lo imprescriptible: este tiempo detenido, tallado para él de una cierta manera, un tiempo que no puede pasar. Ocultarse o escaparse de él debe ser su deseo más querido. Pero para las víctimas también, el tiempo, de una manera u otra, se ha detenido, incluso si han necesitado tiempo para llegar a decirlo y para ser escuchadas. Entre tantos otros, el testimonio de Jean Améry no deja ninguna duda: "El resentimiento bloquea el acceso a la dimensión humana por excelencia: el porvenir"[83]. Y al final del proceso Papon,

---

[82] El canal de televisión por cable *Histoire* difundió, en el otoño del 2000, una parte de las grabaciones del proceso de Klaus Barbie y, en el 2005, del de Maurice Papon.

[83] Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Arles, Actes Sud, 1995, p. 120.

Touzet, el abogado de las partes civiles, observaba de manera análoga: "No estamos en debates históricos. Las víctimas sufren. Solamente después vendrá la historia". Él quería decir: el tiempo podrá volver a ponerse en marcha y lo que sucedió volverse por fin pasado. Porque "el sufrimiento, añade Antoine Garapon, pasma el tiempo: sumerge no en el pasado sino en un eterno presente, del cual es imposible desprenderse"[84].

Las políticas memoriales

Los últimos años han visto, aquí y allá, una intensificación de la intervención de los gobiernos, de las instituciones internacionales, de las grandes asociaciones en nombre de la memoria, de una memoria junto a otras o contra otras: por su defensa, por su reconocimiento, por su transmisión. Memoria impedida, memoria traumática, memoria de las víctimas.

Las "leyes memoriales"

En Francia, el legislador se ha mostrado como el agente más a la escucha y más activo. Objeto de presiones y de intervenciones múltiples, ha desplegado una gran actividad[85]. Luego de la ley "Gayssot" del 13 de julio de 1990 tendiente a reprimir todo acto racista, antisemita o xenófobo, el Parlamento francés votó sucesivamente, en el 2001, dos leyes relativas a la memoria. La primera, del 18 de enero del 2001,

---

[84] A. Garapon, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner. Pour une justice internationale, op. cit.*, p. 169.
[85] Sobre las diferentes "leyes memoriales", se puede consultar el sito Internet de la asociación Liberté pour l'histoire.

sobre el genocidio armenio que incluye un artículo único: "Francia reconoce públicamente el genocidio armenio de 1915", con este considerando: "Nuestro país y las democracias tienen un imperioso deber de memoria. Esta memoria no puede limitarse a la historia de cada nación. Debe ampliarse también a la memoria de la humanidad trágicamente afectada por varios genocidios durante este siglo". Se va de lo particular a lo universal mediante el imperativo del deber de memoria: de la memoria de los armenios a la memoria de la humanidad por medio de la ley francesa. En este caso, el legislador se veía menos como historiador que como guardián y pedagogo de la memoria, en nombre de la universalidad de los derechos humanos.

La segunda, de mayo del 2001, fue la ley sobre "el reconocimiento de la trata de esclavos y de la esclavitud en tanto crimen contra la humanidad". Se trataba de que Francia "se incline ante la memoria de las víctimas de este crimen sin padres". Si bien este crimen no tiene un padre reconocido, tuvo una larga posteridad. Sin comprender la parte penal, la ley fijaba el deber de memoria, al calificar el crimen.

Estos textos también valen como síntoma: es la manera en la cual el legislador comprende, retoma y, por decirlo de algún modo, se aplica primero a sí mismo (en un espíritu de arrepentimiento laico) "el deber de memoria"[86]. En febrero del 2005, por último, se promulga una ley relativa

[86] La Asamblea Nacional votó por unanimidad (28 de febrero del 2000) un proyecto de ley que se proponía a crear el título "Justo de Francia" para toda persona que haya ayudado y salvado a judíos durante la guerra, e instaurar "una jornada nacional para la memoria de los crímenes racistas y antisemitas del Estado francés y de homenaje a los Justos de Francia".

a los repatriados de Argelia, cuyo segundo párrafo del artículo 4 preconizaba un reconocimiento en los programas escolares del "rol positivo" de la colonización[87]. Sin decirlo verdaderamente, y sin siquiera querer reconocerlo, se pasaba del deber de memoria a la prescripción de historia. La oposición creció lentamente, hasta la publicación, en el 2005, de una petición "Liberté pour l'histoire", firmada por diecinueve renombrados historiadores. Preocupados por recordar que "no le corresponde ni al Parlamento ni a la autoridad judicial definir la verdad histórica", se constituyeron como una asociación, que fue primero presidida por René Rémond y luego por Pierre Nora. Su posición era simple: frente a un uso sin ton ni son de la noción de deber de memoria, ellos prefieren reivindicar un derecho a la memoria y promover un deber de historia. "Conmovidos por las intervenciones políticas cada vez más frecuentes en la apreciación de los acontecimientos del pasado y por los procedimientos judiciales que implican a historiadores y pensadores, ellos pretendían recordar que la historia no era ni una religión ni una moral; que no debía ser la esclava de la actualidad ni escribirse bajo el dictado de la memoria; que la política del Estado no era la política de la historia[88].

Este posición no dejó de ser tildada por algunos de defensa corporativista, que buscaba defender la historia como propiedad exclusiva de los historiadores profesionales.

[87] Adoptado por vía de enmienda, el segundo párrafo del artículo 4 de la ley está redactado así: "Los programas escolares reconocen en particular el papel positivo de la presencia francesa en ultramar, en especial en África del Norte…". Fue derogado.

[88] Françoise Chandernagor, Pierre Nora, *Liberté pour l'histoire*, Paris, CNRS Éditions, 2008.

Fundado en las mismas circunstancias, el "Comité de vigilance face aux usages publics de l'histoire" reivindicaba otro punto de vista[89]. No estando en contra del principio de las leyes memoriales, pretendía pronunciarse caso a caso. Si el comité "rechazó entonar el himno de la libertad para la historia, es porque algunas de estas leyes conseguían hacer oír la herencia de un pasado maltrecho. Desde nuestro punto de vista, había llegado el momento de responder a las expectativas rehabilitando la memoria de los herederos de las víctimas de las exacciones pasadas en las cuales el Estado francés había participado ampliamente. El comité no ha tomado nunca partido a favor de las llamadas leyes memoriales, sólo se ha preocupado de todos aquellos que, en la historia, tal como había sido escrita hasta ese momento, no encontraban rastro de las experiencias dolorosas del pasado"[90].

En este terreno de la historia y de la memoria, las simplificaciones son tentadoras y están lejos de haber sido siempre evitadas. La historia, escrita por aquellos que tienen los medios para hacerse oír, es fácilmente calificada de oficial, mientras que la memoria es el frágil recurso de los subalternos y el único recurso de los olvidados de la historia: de las víctimas y de sus descendientes. Ahora bien, hoy en Francia, ya no es la Shoah, sino que la trata, la esclavitud, y más ampliamente, el pasado colonial que, por todo un conjunto de razones, han pasado al primer plano del debate público, con sus momentos de tensión, sus falsos debates y

[89] Los fundadores son Gérard Noiriel, que es su presidente; Michèle Riot-Sarcey y Nicolas Offenstadt.
[90] http://cvuh.blogspot.fr/2011/12/la-loi-sur-les-genocides-le-cas.html

sus empresas de instrumentalización. Los historiadores no pueden ignorarlo, sin renunciar a mostrar, sin embargo, que no se puede simplemente oponer una historia (siempre sospechosa) a una memoria (siempre justa). Desacreditar una no refuerza la legitimidad de la otra. Autenticidad y veracidad no coinciden necesariamente.

¿El Parlamento iba a seguir legislando sobre esta materia? La aceleración de los últimos años, el hecho que varios proyectos de ley estuvieran en espera o fueran anunciados podían hacer temer que ello fuera así. ¿Cómo una Asamblea, de poderes reducidos en materia de conmemoración nacional, puede expresarse sobre "los acontecimientos significativos" y estar asociada a la definición de la "política de la memoria"? Para responder a estas preguntas, el presidente de la Asamblea Nacional convocó, en el 2008, una Misión de Información sobre las cuestiones memoriales, cuyo informe, muy bien hecho, dio como resultado una lista de recomendaciones. La primera estipula que "el papel del Parlamento no es adoptar leyes que califiquen o den apreciaciones sobre hechos históricos, *a fortiori* cuando estas contemplan sanciones penales"[91]. Lo que anunciaba una interrupción del procedimiento legislativo. Así lo creímos. Pero la política tiene sus razones.

Tanto es así que en diciembre del 2011 y en enero del 2012, una propuesta de ley surgió en el Parlamento, que "pretendía reprimir la contestación de la existencia de los genocidios reconocidos por la ley". ¿De qué se trataba? De completar la ley del 2001 castigando "a aquellos que

---

[91] Asamblea Nacional, *Rapport d'information* n° 1262, noviembre del 2008, "Rassembler la Nation autour d'une mémoire partagée", p. 181.

contestan o minimizan de manera excesiva un genocidio reconocido como tal por la ley francesa”, así pues, la negación del genocidio armenio. ¿Por qué esta formulación, a pesar de que la ley francesa no reconoce más que dos genocidios: el de los judíos y el de los armenios? Ahora bien, la negación del genocidio judío entraba en el ámbito de la ley Gayssot. Del arte de la generalización disimulada, desde luego; sin embargo, también era la ocasión de matar dos pájaros de un tiro, al transponer una decisión marco europea.

Ya que, supuestamente desde noviembre del 2008, los Estados miembros deben adoptar las mismas disposiciones de “lucha contra ciertas formas y manifestaciones del racismo y de la xenofobia mediante el derecho penal”. Se apunta a dos tipos de infracciones: los actos racistas y xenófobos, y “la apología, la negación o la trivialización grosera públicas de los crímenes de genocidio, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra”. Lo vago de la formulación no deja de ser inquietante. ¿A partir de qué umbral y por quién la trivialización puede ser declarada grosera y, sobre todo, quién decide sobre la calificación de los crímenes? Además, Francia había formulado una reserva desde el 2008: la penalización no podría ser aplicada sino para crímenes “establecidos por una decisión definitiva emitida por una jurisdicción internacional”. Lo que excluía, al mismo tiempo, el genocidio armenio. En cambio, la ley de diciembre del 2011, al estipular que se trataba de genocidios reconocidos por la ley francesa, reintroducía el genocidio armenio y en realidad no apuntaba más que a él, transponiendo, al mismo tiempo, la decisión marco. Pero todo este montaje fue echado abajo por el juicio del Consejo Constitucional que tuvo lugar el 28 de febrero del 2012. Desconociendo “la libertad de expresión y de

comunicación", desconociendo también "el principio de la separación de los poderes", la ley fue juzgada como "contraria a la Constitución". Pero el asunto no está cerrado, puesto que los dos candidatos a la presidencia de la República, François Hollande y Nicolas Sarkozy, se comprometieron a volverlo a abrir.

Vida y muerte de la Casa de la Historia de Francia

Durante toda la corta vida de aquello que en primer lugar se presentó como un museo, antes de recibir la apelación Casa de la Historia de Francia, hubo polémica. Anunciado en el 2010 por un Presidente de la República siempre apremiado, el proyecto da más testimonio de nuestras incertidumbres que de nuestras seguridades. Por otro lado, debía tomar forma justo en el momento que, en plena crisis, el príncipe estaba particularmente impecune. Ahora bien, sabemos que en nuestra monarquía republicana los grandes proyectos culturales son obra del príncipe. Es su manera de entrar en la Historia. Aquí estamos en un sentido muy antiguo de la palabra Historia, que nos lleva a las consideraciones de d'Alembert. Pero cómo hacer, y hacer rápido, sin despegar el ojo de las curvas de los sondeos y teniendo como horizonte los próximos plazos electorales, sin tener los medios para hacer y sin saber verdaderamente qué hacer. Y esto alimentaba aún más la confusión de un proyecto que, desde sus primeras formulaciones, mezclaba o hacía chocar varios registros. El de la política inmediata o de la comunicación política: estamos de lleno en la "temporada" de la identidad nacional. Pero también aquellos que llevan consigo estas palabras claves que se han vuelto nuestro cotidiano: patrimonio, memoria, conmemoración, a propósito de las cuales ya hemos recordado

que no tienen ni la misma historia ni el mismo alcance. Y por supuesto, historia, la gran palabra nexo, de la cual ya no se sabe bien de dónde viene ni adónde va y que es el objeto de esta investigación.

Hasta hace poco, Historia y Museo caminaban juntos: la historia iluminaba el camino recorrido, el museo lo mostraba mediante la elección de objetos significativos, cuyos criterios de selección podían variar. Primero se optó por la apelación museo: Museo de la Historia de Francia. Nos situábamos entonces más del lado del patrimonio a la antigua. Pero quien dice museo dice también colecciones. ¿Un museo sin colecciones propias, seguiría siendo todavía un museo? ¡Sí, pero…, o no, pero…! Llamemos entonces a este lugar sin lugar, casa: Casa de la Historia de Francia. Todo cambia: una casa es un espacio dividido en varias piezas. De hecho, hay más de un cuarto en la morada de *Clío*. La memoria podría tener su piso. Una casa, por lo general, no es una ciudadela: está abierta hacia el exterior. En ella se acoge a huéspedes: historiadores venidos de otros horizontes pueden detenerse allí y hablar de lo que han visto. Al entender así la palabra casa, iríamos más bien del lado del patrimonio en el nuevo sentido: un lugar de pasaje, donde se dan a ver y a oír historias de diversos órdenes y memorias, cercanas o lejanas, ignoradas o heridas, un lugar de transmisión también. Asimismo, lugar de acogida para exposiciones temporales y encargado de producir eventos: "Hacer accesible para la gran mayoría el conocimiento de la historia de Francia" estipulaba el decreto que fijaba la misión del establecimiento. Con la palabra Casa, se pasa de lo singular colectivo, la Historia, a lo plural: las historias, las memorias, y para terminar, a todas las maneras de darle lugar, en un momento dado, al pasado.

¿Pero qué ha sido, en estas condiciones, de lo singular de lo nacional: "historia de Francia"? ¿Si Casa implica lo plural, se puede acaso pluralizar lo nacional? No historia de Francia, ni de "la" Francia, ni en Francia, pero de las Francia: ¿historias de las Francia? Pierre Nora ya había titulado el último volumen de *Lieux de mémoire: Les France*.

Cuando en 1837, Luis Felipe inauguraba el Museo Histórico de Versailles, no tenía ninguna duda sobre el sentido de la empresa[92]. Este museo, dedicado a "todas las glorias de Francia", que tenía como elemento central la Galería de las Batallas, debía recapitular una historia que culminaba y se acababa con el "rey ciudadano". Para construir el relato se mezclaron cuadros antiguos y nuevos pedidos. Pero a 1830 le siguió 1848 y el sentido se había oscurecido. Cuando Luis Napoleón decidía, en 1852, crear el Museo de los Soberanos en el Louvre, tampoco tenía duda alguna: "Luis Napoleón [...] considerando que es de un gran interés para el arte y para la historia reunir en una sola y misma colección todos los objetos que hayan pertenecido, después de constatar su autenticidad, a los distintos soberanos que han reinado en Francia, decreta que se crea [...] un museo especial". La historia es la de los soberanos que han hecho Francia, pero evocada de ahora en adelante a través de objetos, de los cuales es importante demostrar su autenticidad. En cuanto a lo demás, no hay misterio, estamos en la historia genealógica

[92] Thomas W. Gaehtgens, "Le musée historique de Versailles", en *Les lieux de mémoire*, bajo la dirección de P. Nora, II, *La Nation 3*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 143-167. Ariane James-Sarazin, "La création du musée de l'Histoire de France aux Archives nationales au XIXe siècle", *Quel musée d'histoire pour la France ?*, J.P. Babelon, I. Backouche, V. Duclert y A. James-Sarazin, Paris, Armand Colin, 2011, pp. 108-121.

donde el sobrino viene naturalmente a tomar su lugar. Pero Sedán pasó por ahí y Napoleón el Pequeño desapareció.

La tercera tentativa de creación de un Museo de la Historia de Francia tuvo un carácter diferente: no emanaba del príncipe. Tuvo un comienzo modesto, como Museo de los Archivos en el palacete de Soubise y recibió un impulso decisivo por parte de un hombre que fue un constructor de instituciones, Leon de Laborde. Dirigió los Archivos desde 1857, pero el museo no fue abierto sino hasta 1867. Museo de documentos, donde los "actos hablan por sí mismos" y que presentaba "un compendio de las pruebas de la historia de Francia", según una expresión de Laborde, "a través de los monumentos escritos de la Patria". Ciencia y Patria caminan hombro con hombre en estas salas, donde los estudiantes de la Escuela de Cartas pueden completar su formación mediante un contacto directo con los documentos originales, pero donde Laborde expresó también constantemente la preocupación por "vulgarizar el gusto por la historia de nuestro país". En pocas palabras, no se olvida que nos medimos con Prusia, reivindicando, en particular, la antigüedad de la unidad de la nación. ¡Sigan mi mirada! En 1938, "el museo reivindicó el título de Museo de Historia de Francia, de manera conjunta a las colecciones del Palacio de Versalles", título que conserva hasta el día de hoy. Siempre adosado a los Archivos, edificio del cual es una sección, el museo se lanzó, a fines de los años ochenta, en una política de grandes exposiciones temporales y le dio cuerpo a su servicio educativo, que tenía como vocación poner al alumno "frente a los documentos de archivo".

François Mitterrand le otorgó sus cuidados al Louvre y a la Gran Biblioteca. Ahí se estaba más en el patrimonio

que en la historia, pero también en la historia en el sentido de d'Alembert, ya que la Biblioteca se llama François Mitterrand. Jacques Chirac se dedicó a las artes primeras con el museo Quai Branly, así pues, a un lugar otro de la historia nacional o a otra memoria que reclamaba ser reconocida: la de la humanidad. Ahí, el deber de memoria se amplía o se universaliza. Pero desde la campaña electoral del 2007, Nicolas Sakozy creyó deber volver a la historia, esforzándose en reactivar en sus discursos fragmentos de un relato nacional con un tono más bien III República, pero sin el futurismo que le era consustancial. El Museo de Historia de Francia debía ser su puesta en palabras y en imágenes: un espacio para aprender a "amar Francia". Un lugar de aprendizaje y de seguridad para tiempos de dudas, que en el fondo no estaba tan alejado del proyecto de Laborde, si quitamos Prusia y sumamos Internet. Nicolas Sarkozy ya no es Presidente, pero las dudas e incertidumbres subsisten. Y el desafío de mostrar lo que fue la historia y lo que ya no es, alimentando al mismo tiempo un cuestionamiento sobre lo que podría llegar ser en el mundo del siglo XXI: ¿de qué nuevo concepto su viejo nombre podría ser portador?

Aparentemente, el desafío deberá ser aceptado en otro lado y de otro modo, puesto que la Ministra de la Cultura anunció, a fines del mes de agosto del 2012, el abandono de este "costoso" proyecto. El príncipe, lo sabemos, está más falto de recursos que nunca y su predecesor había tomado compromisos de los cuales había omitido prever el financiamiento. *Exit* la Casa, que como ella dijo, remite a una visión museográfica "un poco pasada de moda" y a una manera de contar la historia "un poco discutible ideológicamente", que hace creer que sólo hay una. Poco

importa que pueda haber una diferencia entre Museo y Casa, ¡al diablo con los detalles! Lo que se necesita en cambio, estimó ella, es un instrumento "más flexible", es decir, un sitio web (que ya existía) y la constitución de una red de museos de historia, así como "exposiciones itinerantes sobre la escritura de la historia de nuestro país". Esperemos la continuación, si es que hay una y terminemos con una constatación doble. También en este ámbito flexibilidad, creación de redes e instantaneidad han llegado a ser palabras cuya evidencia vale como resolución de problemas. No hay redención para el Museo-Casa, que ha nacido con la marca del "pecado original" de la identidad nacional, para retomar la fórmula de Pierre Nora. No se quiso tomar en cuenta que podía transformarse en un instrumento para reformular una pregunta mal planteada. Al suprimirlo, se prefirió hacer desaparecer la pregunta. Sin embargo, aquella que se interroga por lo que podría llegar a ser la historia de Francia en el siglo XXI permanece.

Cambio de escala

Si bien Francia tiene una manera particular de concebirlas y de llevarlas a cabo, las políticas memoriales sobrepasan ampliamente los marcos nacionales. Desde la conformación de la Corte Penal Internacional en el 2003, son tratadas tanto a nivel europeo como mundial. La memoria se vuelve un nuevo campo de acción pública internacional, en el cual la Shoah ocupa un lugar central[93]. En 1998 se creó el

---

[93] Henry Rousso, "Vers une mondialisation de la mémoire", *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, n°94, 2007, pp. 3-10; "Les dilemmes d'une mémoire européenne", Historicités, bajo la dirección de Ch. Delacroix, F. Dosse y

Grupo de Trabajo para la Cooperación Internacional sobre la Educación, el Recuerdo y la Investigación del Holocausto, que es una verdadera organización internacional. "Nos identificamos con las víctimas y con sus sufrimientos y nos inspiramos en su lucha", afirma su manifiesto. La Conferencia de Naciones Unidas contra el Racismo, celebrada en Durban en septiembre del 2001, se había fijado como objetivo nada menos que "reparar" los crímenes de la historia y "sanar" el pasado, según las palabras de Mary Robinson, Secretaria General de la Conferencia, al abordar las problemáticas de la esclavitud y de la trata de negros. Este escenario de una justicia transicional, a escala mundial y de varios siglos, ha resultado ser un fracaso debido a un exceso victimario por parte de algunas ONG y una focalización en el enemigo sionista, culpable del holocausto de los palestinos[94]. En noviembre del 2005, la ONU votó una resolución titulada "Memoria del Holocausto".

Occidente lo descubrió tarde, pero hoy en día es en los países del Este que se anudan los conflictos de memoria más apremiantes, incluso los más intrincados, allí donde se enfrentan de la manera más dura, en los mismos pueblos, incluso en la misma familia, memorias incompatibles; allí donde las políticas de la memoria son las más decididas y las más directamente relacionadas con reivindicaciones

P. Garcia, Paris, La Découverte, 2009, *op. cit.*, pp. 203-221. Sarah Gensburger, "L'émergence progressive d'une politique internationale de la mémoire: l'exemple des actions publiques de 'partage' de la mémoire", *Traumatisme collectif pour patrimoine*, bajo la dirección de Vincent Auzas y Bogumil Jewisewicki, Quebec, Presses de l'Université de Laval, 2008, pp. 25-41.

[94] Hazan, *op. cit.*, pp. 95-138.

identitarias y con afirmaciones nacionales. Así, pues, con incertidumbres respecto al futuro. Esto es lo que sucede con el *Holodomor* en Ucrania: las hambrunas de 1931-1933. *Holodomor* significa literalmente "dejar morir de hambre". El Parlamento ucraniano votó en el 2006 una ley que reconocía el *Holomodor* como genocidio contra el pueblo ucraniano y que condenaba su negación pública. Esta ley suscitó inmediatamente controversias que ponían en juego el pasado comunista y los objetivos de Stalin. ¿Se trataba, como afirmó el presidente Yúshchenko, "de aniquilar la memoria nacional" socavando los fundamentos de "la espiritualidad ucraniana (la familia, la fe en Dios y el amor por la tierra")? Finalmente, la penalización de la negación no fue aprobada, así como tampoco el carácter específico del crimen contra el pueblo ucraniano. Ello no impidió que el *Holodomor* se transformara en uno de los lugares emblemáticos de la identidad ucraniana, con exposiciones, conmemoraciones, monumentos, etcétera. La catástrofe se metaboliza en un patrimonio en torno al cual debiera poder reconstruirse una identidad colectiva. Porque su inscripción en la ley permite reconocerse como ucraniano, es decir, como víctima.

El hecho de que la Unión Soviética ya no exista, en tanto que Estado, no ha facilitado el reconocimiento de los daños padecidos. Así como escribió Arseni Roginski, responsable de la asociación rusa Memorial: "Entre los conflictos de memoria, a menudo se evoca la cuestión del *Holodomor*, que los ucranianos definen como un genocidio del pueblo ucraniano perpetrado por los rusos. Ahora bien, todas estas intrigas en torno a la historia y la memoria se parecen un poco a un juego de naipes. Alguien califica un acontecimiento de crimen. El siguiente lo cubre con el "triunfo" del crimen de

guerra. "No, se replica, es un crimen contra la humanidad". Finalmente, se saca el comodín del genocidio. El genocidio se ha transformado en una especie de comodín"[95]. En efecto, la partida se ha iniciado, aun cuando la Rusia de Vladimir Putin se niega a sentarse a la mesa e incluso se dedica a darla vuelta, desarrollando al mismo tiempo una activa y enérgica "política de la memoria" contra aquellos que, en adelante, son llamados "falsificadores del pasado"[96]. ¿Quiénes son ellos? Aquellos que querrían "rehabilitar el nazismo", por supuesto, pero también todos aquellos que intentarían falsificar la historia "en detrimento de los intereses de Rusia". Para poder hacer esto, se trata, de hecho, de proteger de las críticas a la Gran Guerra patriótica, promovida al rango de "mito originario" del régimen.

Retorno al tiempo y al presente

¿En medio de todos estos ocupantes de buena fe del terreno de lo contemporáneo, cómo puede hacerse oír el historiador, él, que no se confunde con ninguno de ellos? ¿Qué lugar ocupar o negociar? ¿Para decir qué? Mientras que nuestras experiencias cotidianas son las de un mundo que privilegia lo directo y lo interactivo, el tiempo real, *live* y en línea, lo inmediato y no la distancia (lo humanitario compasivo de las políticas, la práctica del remordimiento instantáneo y del trabajo de duelo en veinticuatro horas), que habla más fácilmente de "pasado" (categoría imprecisa) que de historia, que le da mucha

[95] Arseni Roginski, "Mémoire du stalinisme", *Le Débat*, n°155, 2009, p. 130.
[96] Nikolay Koposov, "Le débat russe sur les lois mémorielles", *Le Débat*, n°158, 2010, pp. 50-59.

importancia a la conmemoración, a la puesta en escena y a todas las técnicas de presentificación más que a la explicación, que le da más valor a lo afectivo que al análisis distanciado, que recurre al testigo, se centra en la víctima y en el *trauma*, que oscila entre el "exceso" y la "insuficiencia" de memoria, para retomar la interrogante, instalada por Paul Ricœur al comienzo de su meditación sobre *La Memoria, la Historia, el Olvido*; un mundo, finalmente, que construye memoriales y los visita[97]. El deber de memoria es primero un derecho, para mí, a mi memoria y a su reconocimiento público. El patrimonio, que también se ha multiplicado, está en manos de miles de asociaciones que buscan en él una manera de habitar el presente, el suyo. Se trata de reivindicaciones dispersas y de estrategias para encontrar o para darse una "historia a sí mismo", para decir quiénes somos, y más todavía, quién soy yo hoy (siendo inaccesible el ayer y el mañana imposible de concebir).

La caída del muro de Berlín en noviembre de 1989 no "liberó" el porvenir. Si en el Este el tiempo se descongeló, todo el mundo estaba ya desde hace mucho tiempo vacunado contra el "radiante porvenir". El futuro estaba todavía ahí, pero mientras que nuestros medios de conocimiento se incrementaban en proporciones gigantescas (con la revolución de la información) se volvía más imprevisible que nunca. O, más bien, hemos renunciado a él: plan,

---

[97] Entre los principales: Memorial de Caen (1998), Memorial de la Resistencia del Vercors (1994), Centro de la memoria de Oradour-sur-Glane (1999), Memorial de las guerra de Indochina de Fréjus, Memorial del desembarco aliado del Mont-Faron. A lo cual hay que agregar los numerosos museos y centros que aspiran a ser "caminos" o "recorridos" de memoria.

prospectiva, futurología han caído en el olvido. Estamos cada vez más concentrados en la respuesta inmediata a lo inmediato: hay que reaccionar en tiempo *real*, hasta la caricatura en el caso de los políticos. Otra actitud, opuesta a primera vista, pero que vuelve a llevar al presente: el futuro es demasiado previsible, si no ya jugado. La catástrofe, bajo múltiples rostros, ya está (casi) aquí. Hemos entrado, se lee con cada vez más frecuencia, en el "tiempo de las catástrofes". Porque nos enfrentamos a una irreversibilidad que nosotros hemos iniciado. Este es el título del dossier que la revista *Esprit* le dedicó en el 2008. El filósofo Jean-Pierre Dupuy desarrolla una reflexión sobre lo que propone denominar el "catastrofismo ilustrado". El problema no es tanto saber si una catástrofe (climática, sanitaria, nuclear u otra) va a producirse, sino creer en ella y actuar en consecuencia. Sabemos, pero no creemos. Hay que "proyectarse, dice él, en la post-catástrofe", como si ya hubiera tenido lugar, para detener, si es posible, el reloj del apocalipsis. Lejos de dejarle el campo libre a lo irracional, esta pedagogía de la catástrofe debe invitar, según él, a una mayor racionalidad, ya que el tren o el *trend* de la Historia tiende a la catástrofe.

De esta transformación de nuestra relación con el futuro da testimonio también el desarrollo increíblemente rápido que ha alcanzado el principio de precaución durante los últimos veinte años: hasta llegar a inscribirse en la Constitución francesa. Mediante el uso que hacen los políticos y, progresivamente, el menor responsable de algo, este principio (traducción de una incertidumbre que, en el estado de los conocimientos de los que se dispone, no puede ser suprimida) puede transformarse en simple principio de abstención: una justificación para no hacer, en nombre del

"nunca se sabe" y de la búsqueda del "riesgo cero". Se dice que recurrir al principio de precaución es proyectarse en un futuro potencialmente peligroso e impedir que advenga o, al menos, retrasar su advenimiento. Se le puede considerar también como una operación de extensión del presente y de detención del tiempo: mañana ya es hoy.

Lejos de mí la idea de simplificar estas cuestiones complejas, pero ellas no pueden ser separadas de una profunda transformación de la categoría de futuro. Otra expresión de este desplazamiento se manifiesta en el lugar cada vez mayor que se le da a la prevención, especialmente en materia penal, y a la temática de la seguridad[98]. Un ejemplo de ello es la ley francesa relativa a la retención de seguridad (25 de enero del 2008) que "permite mantener a un condenado en detención después de la ejecución de su pena, durante un año renovable indefinidamente, a partir del único criterio de su peligrosidad"[99]. Se evalúa, a partir de cálculos de probabilidades, la "peligrosidad" de una persona y se decide, por ejemplo, mantenerla encerrada (incluso después del cumplimiento de su pena), privándola así de un futuro. Estos enfoques llevan a considerar el futuro como amenaza y, en un sentido, a suprimir la historia o más exactamente su posibilidad, en nombre de la urgencia del presente y en virtud de su protección[100]. De una manera

[98] Fréderic Gros, *Le principe de sécurité*, Paris, Gallimard, 2012. El autor presenta una tipología de los "regímenes de seguridad" desde la antigüedad hasta hoy en día.
[99] Mireille Delmas-Marty, *Libertés et sûreté dans un monde dangereux*, Paris, Le Seuil, 2010, p. 7.
[100] Antoine Garopon, "La lutte antiterroriste et le tournant préventif de la justice", *Esprit*, marzo-abril 2008, pp. 151-154.

más amplia, algunos peligros planetarios "tienen efectos potencialmente ilimitados en el tiempo. Según se relacionen con la violencia interhumana (terrorismo global) o con la sobrepotencia del hombre sobre la naturaleza (peligros ecológicos o biotecnológicos…) […], estos peligros conducen a diversas formas de seguridad anticipada: unas veces es el instante el que se prolonga cuando la urgencia se vuelve permanente, otras, es el futuro el que se integra en el derecho positivo, mediante técnicas que van de la prevención a la precaución, de las generaciones presentes a las generaciones futuras"[101]. Son decisiones, disposiciones, formas de ser que refuerzan el carácter omnipresente del presente como horizonte insuperable de lo que nos es contemporáneo.

El futuro, finalmente, se ha vuelto un peso con el que nadie, ni empresas ni instituciones, quiere cargar. "No se tiene visibilidad, o al menos no la suficiente, para… contratar, invertir, tomar una decisión…": la fórmula vuelve con mucha frecuencia. En cambio, se sabe hacer funcionar los computadores cada vez más rápido —gana quien puede comprar o vender una fracción de segundo antes que los otros—, en cuando a comprender más allá, en cierta medida se ha renunciado a ello[102]. De los únicos planes de los que todavía se habla es de los planes sociales (que sólo acompañan

---

[101] M. Delmas-Marty, *op. cit.*, p. 188.
[102] Hervé Juvin, "La crise d'un monde fini ?", *Le Débat*, n°155, 2009, pp. 4-22. Describe, pp. 11-12, lo que él llama "la liquidación del futuro": "la valorización permanente, […] permitida por la cotización electrónica en continuidad de los valores de una empresa, es una incitación a liquidarla es decir, a convertirla en dinero". Más fuerte todavía, las operaciones con efectos de palanca, las opciones, no son otra cosa que "esta capacidad inaudita de realizar en el presente ganancias futuras".

lo que se ha dicho que ha tenido lugar: la quiebra de la empresa) y la previsión se limita a un muy corto plazo. Hay que ser reactivo, cada vez más móvil y flexible. ¡Hagamos tábula rasa del futuro, o poco menos! Y para el pasado, está la memoria (con el patrimonio y la conmemoración) así como la justicia: para juzgar la historia de ayer, de antes de ayer o incluso de hoy.

Más allá de los procesos-faro, expresión tardía de una justicia transicional inacabada y reactivada, desde los años noventa se produjo un desplazamiento del centro de gravedad de los procesos: del acusado hacia la víctima. "La historia se lee desde entonces a través de los ojos de la víctima", precisa una vez más Garapon, observador atento de este vuelco del cual distingue las condiciones de posibilidad, traza los contornos y desprende el significado[103]. Si participa del movimiento general de extensión de la judicialización, el fenómeno marca un pasaje del derecho penal al derecho civil, es decir, de la sanción a la reparación o la indemnización. "Al reclamar reparación de su perjuicio [...], los demandantes postulan que la historia no habrá terminado mientras que no se les haya purgado de sus crímenes impunes y de sus deudas impagas. Estas demandas judiciales —aunque no lleguen a término— inauguran una nueva relación con el tiempo"[104]. Todo perjuicio puede ser convertido en deuda, es susceptible de ser evaluado; al saldar la deuda, se "liquida la historia"; se pone fin al resentimiento y se puede volver a empezar de cero. Se "purga" el tiempo, como se purga una deuda.

---

[103] A. Garapon, *Peut-on réparer l'histoire ?*, *op. cit.*, p. 61.
[104] *Ibid.*, p. 62.

Pero esta justicia, de inspiración muy liberal, que sólo conoce el presente, ignora la historia y prescinde de la política, desemboca en una situación paradójica. A diferencia del régimen de lo imprescriptible, que se limita a la vida de un sospechoso, el tiempo de esta justicia civil está ligado con la de las "víctimas potenciales", que pueden manifestarse a lo largo de generaciones. Si es verdad que una de las piedras de toque que se utilizan es "la actualidad del sufrimiento", se plantea la pregunta que busca determinar ¿hasta dónde se puede remontar en el tiempo, o alternativamente, descender a partir del trauma inicial? Cuando esta justicia pretende ajustar las cuentas y eludir la historia, ¿no se corre el riesgo acaso de hacernos pasar de lo imprescriptible a lo interminable, transmutándose, sin siquiera haberlo verdaderamente querido, en un instrumento presentista?[105]. Si el tiempo de lo imprescriptible es un tiempo construido por el derecho, una "ficción jurídica" necesaria, hemos tendido a "naturalizarlo", haciendo de él un tiempo social, un equivalente justamente de lo interminable, que es un tiempo inasignable, destemporalizado y que puede ser reactivado, en todo momento, en el presente de la denuncia y de la deuda.

A los historiadores les cuesta tomarle el peso a todas estas transformaciones rápidas y profundas. Por lo tanto, dan a menudo la impresión de defender gradualmente un territorio amenazado, intentando a veces retomar la iniciativa. Así, a la memoria le respondió la historia de la memoria, con *Lieux de mémoire* como modelo de *Blizkrieg*. Pero ellos, en su mayoría, día tras día y según sus especialidades, continúan haciendo

[105] *Ibid.*, pp. 169-172.

historia, sin pronunciarse demasiado sobre lo que podría ser la "tarea" del historiador en un mundo presentista. No creo que sea muy diferente en el caso de las otras disciplinas de las ciencias humanas y sociales, como tampoco en el ámbito del arte. ¿No se les reprocha frecuentemente a los políticos el ya no "tener visión", sin querer comprender que no es su mediocridad (supuesta o real) lo que está en tela de juicio? Mientras nuestras sociedades marcharon hacia el futuro (como un automóvil al supermercado) y dispusieron de un concepto de historia (seguramente vago, pero operatorio), incluso el más mediocre de los políticos podía envolverse en la bandera de "su visión".

De momento, conviene que, más que nunca, el historiador se haga con constancia vigilante del presente, de su presente. Lo que no implica, para nada, sino todo lo contrario, que ceda a las conminaciones del presente, comenzando por aquella, fuerte en las instituciones de enseñanza y en los medios de comunicación, según la cual la única historia sería la de lo contemporáneo o de lo muy contemporáneo. Como si, por una rápida inversión de la situación, ya no hubiera salvación o legitimidad fuera de ella. En cambio, es importante para todo historiador buscar comprender (como historiador) de qué manera y, si es posible, por qué lo contemporáneo ha venido a imponerse hasta este punto. ¿Cuáles han sido, cuáles son las incidencias sobre la disciplina histórica, de estos cambios profundos que ven salir a Europa, ante nuestros propios ojos, de lo que Fernand Braudel llamaba "la gran historia"? Además, la Historia, el concepto moderno de historia, sobre el cual Europa vivió dos siglos, aprehende dificultosamente el nuevo curso del mundo. Por cierto, sigue estando ahí, familiar todavía; ello no quiere

decir que no haya perdido parte de su evidencia: puesto en cuestión, ha perdido parte de su poder (y de su esplendor), y concretamente, parte de su eficacia operatoria que, hasta hace poco, coincidíamos en reconocerle[106]. Al forjar su semántica histórica, Reinhart Koselleck había sabido localizar la formación del concepto moderno de historia desde fines del siglo XVIII. Esta interrogación, todavía incompleta, sobre el presente del historiador, muestra una disgregación, un desmoronamiento, en cualquier caso, un eclipse de este concepto, mientras que una serie de términos, que funcionan como los signos de reconocimiento del presente, han venido a ocupar los papeles principales en nuestras sociedades y en nuestras cabezas. Comenzando con el *quatuor*, evocado un poco antes, formado por la memoria, la conmemoración, el patrimonio y la identidad. Con el presente como director de orquesta.

El ascenso espectacular de la memoria, que es también el de las dudas, ha hecho emerger una pregunta de fondo. ¿Hemos trocado la autoridad de la Historia por la de la Memoria? ¿Hemos pasado de una religión a otra, de un evangelio a un nuevo evangelio, o no se trata más que de un *aggiornamento*? Antes de poder pronunciarnos, sería necesario primero comprender por qué a la memoria, a esta memoria totalmente voluntaria, que es mucho más reconstrucción que evocación o surgimiento del recuerdo, se le atribuyó en nuestras sociedades una carga tan pesada y multiforme. La historia moderna había roto con el antiguo modelo de la *historia magistra*, ¿el momento-memoria traería consigo el de

[106] Véase *infra*, cap. IV.

una *memoria magistra vitae*, si no *magistra mundi*, en lugar de la antigua "maestra del mundo", reconocida por Péguy? Para responder mejor a estas interrogantes conviene volver a partir desde más lejos y de debates, a primera vista bastante distantes, que en los años sesenta se entablaron en torno a los términos historia, retórica, poética, o en torno a la dupla de nociones historia y ficción. De ese modo también, la historia se vio cuestionada, si no trastornada. Su evidencia anterior resultó mellada.

Segundo capítulo

Una inquietante extrañeza

Los años sesenta vieron el desarrollo de una corriente que, primero en Estados Unidos, se denominó *lingustic turn*, antes de llegar a ser una apelación genérica, utilizada un poco a diestra y siniestra, y generalmente de un modo crítico por los historiadores. En Francia, el término establecido era estructuralismo. Todo comenzó cuando un "yo hablo", o mejor, un "yo soy hablado" vino a sustituirse al "yo pienso", que tras ser formulado por Descartes, no había dejado de ser interrogado por la filosofía. Desde entonces, debates y controversias han girado en torno a la cuestión del ser del lenguaje[1]. Hoy en día, el giro lingüístico no es sino materia para oraciones fúnebres: apareció, sedujo (a algunos), abrió nuevas preguntas (a veces), hizo escribir tonterías (bastantes), retrocedió y se pasó a otra cosa. Tal como señalaba Charles Péguy en *Clío*, así ocurre con la historia intelectual: uno se obstina en una cuestión durante quince o veinte años y "de repente se le da la espalda". "Ya no se sabe de qué se hablaba"[2]. ¡Por lo demás, ya no se habla de ello! Los estudiantes no tienen

---

[1] Véase, entre otros, los números de las revistas *Esprit*, noviembre 1963 y mayo 1967, *Les Temps modernes*, 1966, Annales, III y IV, 1971.
[2] Charles Péguy, *Clío*, *op. cit*., III, p. 1206.

más que una vaga idea de aquello de lo que se pudo tratar, incluso en Estados Unidos, lugar de aparición del famoso giro. En los departamentos de historia, sus profesores les hablan sobre todo de archivos[3].

Mi propósito no consiste en volver a trazar los recorridos de estos giros ni tampoco en inventariar sus alrededores. Basta con señalar aquí, este punto de vuelco o esta parada brusca que marcó la aparición del volumen colectivo *Probing the Limits of Representation*, editado por Saul Friedländer[4] en 1992. El objetivo del coloquio era interrogar las consecuencias del relativismo postmoderno y escrutar los equívocos que este mantiene respecto a la cuestión de lo real y de la verdad histórica, a propósito de "este acontecimiento límite" que fue la Shoah. Es en esta ocasión que Carlo Ginzburg dirigió el asalto final contra las posiciones de Hayden White, contra quien Arnaldo Momigliano había sido el primero en abrir las hostilidades en 1981[5]. Para White, el relato histórico es un

[3] Dos historiadoras norteamericanas de renombre, se interrogaban últimamente sobre el estado de su disciplina, tomaban acta del reflujo, este corto momento en el que una ola, antes que la siguiente rompa, acaba de retirarse. En su discurso sobre el estado de la historia, Gabrielle Spiegel, presidenta en el año 2009 de la American Historical Association, comenzaba por recordar que el término (*linguistic turn*) había aparecido en 1965, bajo la pluma del filósofo Richard Rorty, antes de evaluar cuál había sido su impacto e interrogarse sobre lo que quedaba de él en los cuestionarios y las maneras de trabajar de los historiadores hoy en día. Asimismo, Caroline Baynum, profesora de historia medieval en el Instituto de estudios avanzados de Princeton, desarrollaba un rápido inventario de todos los *turns* et *return*s propuestos o proclamados desde el primero de la serie, el giro lingüístico de los años sesenta.

[4] *Probing the Limits of Representation, Nazism and the "Final Solution"*, ed. por Saul Friedländer, Harvard University Press, 1992.

[5] Arnaldo Momigliano, "The History of Rhetoric and Rhetoric of History: on Hayden White's tropes", *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, pp. 49-59.

sistema discursivo de producción de sentido. Según se movilice la metáfora, la metonimia, la sinécdoque o la ironía, el relato se encuentra prefigurado de una manera o de otra. A lo que Momigliano replicaba, poco me importa que los historiadores se sirvan de la metonimia o de la sinécdoque, o de cualquier otro tropo, lo único que cuenta es que "sus historias deben ser verdaderas"[6]. En cuanto a las relaciones entre retórica e historia, si bien comenzaron con Isócrates en el siglo IV antes de nuestra era, habría al menos que tener en cuenta el hecho de que fueron ambivalentes durante la Antigüedad y que llegó un momento, en la época moderna, en el que se cortaron. En pocas palabras, sin el apoyo previo de una historia seria de la retórica, las consideraciones sobre retórica e historia siguen siendo bastante etéreas. En todo caso, la asociación entre Hayden White y la retórica sale todavía reforzada por su inscripción en una estela que comienza con Isócrates. De hecho, White se refiere menos a Isócrates que a Vico, de quien es lector. Para él, en efecto, la retórica es el hogar de creatividad del lenguaje y el *troping* es como "el alma del discurso". Por eso, su *Metahistory* habría podido titularse también *Pre-History*, en la medida que el recurso a tal tropo antes que a otro prefigura un tipo de relato posible. Tanto así que de la dispersión de lo que todavía no ha sido narrado emergen una forma y un sentido: una narración y una explicación. Pero a pesar de los esfuerzos que desplegó posteriormente, Hayden White no pudo salir de las aporías de su posición: consecuencias o inconsecuencias de su panantropologismo. Al punto que Paul Ricœur, del que sería difícil decir que desconfiaba de los

[6] A. Momigliano, "The History of Rhetoric", *ibid*., p. 51.

enfoques narrativistas, concluyó que se trataba de un "callejón sin salida" y postuló una "suspicacia legítima en cuanto a la capacidad de esta teoría retórica para trazar una línea clara entre el relato histórico y el relato de ficción"[7].

A decir verdad, esta cuestión, que también es conocida como aquella de la historia y de la ficción, no es más que una expresión local y relativamente tardía de un movimiento mucho más amplio que conduce a interrogarse sobre esta "facultad más alta y misteriosa del hombre" que es el lenguaje[8]. Comenzando, en Francia al menos, con Mallarmé (quien intentaba "ceder la iniciativa a las palabras") y Rimbaud, relevado por Maurice Blanchot (lector de Kafka y amigo de Lévinas), en quien tantas interrogantes se cruzan, se extendió durante aproximadamente un siglo y tomó diversas formas hasta llegar al estructuralismo de los años sesenta y los *post-* que siguieron. Incluso si sus protagonistas principales toman sus distancias respecto a estas apelaciones bastante rápido, lo cierto es que el lenguaje, que siempre se escapa, permanece en el centro. "Es el lenguaje quien enseña la definición del hombre, no al contrario", escribía Roland Barthes en 1967, agregando que "el lenguaje es el ser de la literatura, su mundo propio"[9].

¿Qué es lo que hizo que en Europa el lenguaje haya sido metódica y apasionadamente escrutado, que después de la publicación del *Curso* de Ferdinand de Saussure en 1916 (en plena guerra), la lingüística, con su distinción entre *lengua* y

---

[7] Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 328.
[8] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 45.
[9] Roland Barthes, *Essais critiques IV. Le bruissement de la langue*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 14 y 23.

habla, se haya vuelto progresivamente la "ciencia-piloto" de las ciencias humanas? Celebrando a Saussure, en 1963, con la ocasión del cincuentenario de su muerte, Émile Benveniste subrayaba "el alcance del principio de signo instaurado como unidad de la lengua [...] Ahora vemos a este principio propagarse fuera de las disciplinas lingüísticas y penetrar en las ciencias humanas, que toman conciencia de su propia semiótica. En lugar de que la lengua desaparezca en la sociedad, es la sociedad la que comienza a reconocerse como 'lengua'"[10]. De ahí los tiempos casi felices de una hermenéutica triunfante: todo está estructurado como un lenguaje.

¿Qué es lo que ha hecho que todavía después de 1945, el lenguaje, siempre él, haya sido considerado como casi todo, sin dejar de ser asociado a la falta, a la ausencia, al silencio y a la muerte? "De lo que no se puede hablar hay que callar", decía Wittgenstein, "(no) hay que callarlo", tacha Derrida[11]. A lo cual hacen eco estas últimas palabras de Maurice Blanchot, en *Tiempo después*, "incluso sobre la muerte sin frases, queda mucho por meditar, tal vez indefinidamente, tal vez hasta el final"[12]. Responder a estas preguntas exigiría una investigación bastante más amplia que la que se realiza aquí, pero me parece que al desatender este movimiento profundo y complejo se corre el riesgo, como decía Péguy, de dejar de comprender de qué se hablaba cuando, por ejemplo, Barthes escribía que "el hecho no tiene más que una existencia lingüística". A falta de lo cual la frase, sacada además de su contexto, oscila entre trivialidad y absurdidad. Barthes buscaba delimitar lo que

[10] *Ibid.*, p. 43.
[11] Carta de Jacques Derrida a Roger Laporte [1965], citada en B. Peteers, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, p. 204.
[12] Maurice Blanchot, *Après coup*, Paris, Minuit, 1983, p. 100.

designaba como la "paradoja" del discurso histórico: "El único donde el referente es designado como exterior al discurso, sin que sea, en ningún caso, posible alcanzarlo fuera de este discurso"[13].

Relato, retórica, historia

Para volver a la historia y a sus maneras de hacer frente al giro lingüístico, quizás puede ser esclarecedor poner en paralelo dos enfoques, que con total seguridad son bastante diferentes, pero que tienen en común interrogar los poderes del relato. No a partir de la literatura o de la lingüística, sino a partir de la historia. Estamos en el transcurso de los años ochenta, así pues, tenemos una cierta distancia. Paul Ricœur publica *Tiempo y narración* entre 1983 y 1985. A partir de 1984, Carlo Ginzburg se compromete en un combate, que nunca abandonó, contra aquellos que desde entonces denomina los escépticos, ya que al modo de los antiguos escépticos o de los pirrónicos, dudan que se pueda nunca alcanzar lo real y decirlo[14]. No nos equivoquemos: el único objetivo de este rápido enfoque es invitar a considerar sus maneras de

---

[13] Roland Barthes, « Le discours de l'histoire » retomado en *Le bruissement de la langue*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 164. Retrospectivamente, es curioso haber hecho de este texto una referencia fundamental del narrativismo, cuando se cierra con el anuncio —era 1967— del borrado de la narración histórica. "Se comprende que el borrado (si no la desaparición) de la narración en la ciencia histórica actual, que busca hablar de estructuras más que de cronologías, implica bastante más que un simple cambio de escuela: es una verdadera transformación ideológica; la narración histórica muere desde el momento que el signo de la Historia es menos lo real que lo inteligible" (p. 166).

[14] Véase su Prefacio a Natalie Davis, *Le retour de Martin Guerre*, republicado como anexo de Fil et les Traces, Verdier, 2010, pp. 447-480.

proceder como dos maneras de comprender una coyuntura y de replicar a ella, en absoluto de emparejarlas, menos todavía de oponerlas: ¡uno es el defensor del realismo, frente al otro, que es el abogado del relato![15].

Respecto a la historia, el primero es un *outsider*. Traza su camino filosófico y lleva hasta su máxima expresión la investigación sobre las capacidades del relato, no por una complacencia cualquiera con una moda, sino por el interés de aproximarse lo más cerca posible de su cuestión, la de las aporías del tiempo, y experimentar, al mismo tiempo, los límites del relato. Él moviliza este saber renovado y reciente, todavía en plena elaboración, en vistas a explorar sus potencialidades. Es también el *outsider* que más se ha acercado a la historia. Leyó a los historiadores, no para anexarlos o hacer filosofía sobre sus espaldas, sino para avanzar en su cuestionamiento filosófico gracias a ellos. Si debe ser verdad que sólo hay tiempo pensado cuando es narrado, se vuelve imperativo demostrar que incluso la historia, que pretende haber roto con el relato, aquella de los *Annales* (para ir rápido), si se mira de cerca, ha conservado un lazo con él, aunque fuese tenue. Y este es el caso, muestra Ricœur, de este "manifiesto" que fue el *Mediterráneo* de Braudel. ¡Bastaba con atreverse a decirlo para que se volviera enceguecedor!

El segundo es un *insider*: en el corazón de la disciplina, historiador de la época moderna, se encontró rápidamente en posición de hablar por ella y en su nombre. Con esta particularidad, está lejos de ser el enemigo del relato sin más. Realista, sí, pero en ningún caso positivista. Si hubiera sido un

---

[15] Bérenger Boulay, *Poétique et rhétorique du récit historiographique. Pour un nouveau discours de l'histoire*, tesis de doctoradado defendida en el 2012.

historiador sobre todo preocupado de contar, habría tenido, es verdad, muchas menos razones de preocuparse por las maneras de leer. En sus libros y sus artículos, de hecho, no ha dejado de afrontar la cuestión del relato, ya sea que se trate de la manera de interrogar sus fuentes (los archivos de los procesos por brujería) o de delimitar lo que él denomina, en *Le sabbat des sorcières*, "el núcleo narrativo elemental que ha acompañado a la humanidad durante milenios"[16]. Constantemente, quiere estar atento a "las posibilidades cognitivas de cualquier narración, incluidas todas las formas de historiografía". A propósito de la *Educación sentimental*, se dedica a destacar la "riqueza cognitiva de la obra de Flaubert"[17]; o estudiando una *Historia de las Islas Marianas*, publicada en 1700 por un jesuita, señala que los textos ocultan "grietas" desde donde se ve "salir lo real" y que "hablar de realidad situada más allá del texto habría sido una pura ingenuidad positivista"[18]. Más todavía, y al situarse esta vez antes del texto terminado, estima que debe hacérsele un lugar a las "interacciones entre datos empíricos y obligaciones narrativas al interior del proceso de investigación"[19]. Si abordamos la manera de concebir su papel de historiador, el título mismo de su último libro lo expresa: *El hilo y las huellas*. Por hilo, claramente hay que entender, precisa él, el "hilo" del relato. "En efecto, trato de contar historias verdaderas (que tienen a veces lo falso como objeto) sirviéndome de las huellas"[20].

[16] Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1992, p. 284.
[17] C. Ginzburg, *Rapports de force*, trad. francesa, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2000, p. 97.
[18] *Ibid.*, p. 82.
[19] *Ibid.*, p. 95.
[20] C. Ginzburg, *Le fil et les traces*, *op. cit.*, p. 7.

Tanto uno como el otro se encuentran con la cuestión de la representación, aquella de la lancinante interrogación sobre la relación entre el pasado real y el conocimiento histórico, aquella sobre la cual la fórmula rankeana, mil veces repetidas del *wir es eigentlich gewesen* ("cómo sucedió realmente") terminó por eximir de reflexionar. Ricœur se detiene largamente sobre ello en *Tiempo y narración*; Ginzburg le dedica un artículo: "Representación, la palabra, la idea, la cosa", publicado primero en los *Annales* en 1991. Cuestionar el uso de la palabra y todos "los juegos de espejo" que él permite entre ausencia y presencia, en un momento en el cual se apela fácilmente a una historia de las representaciones, en especial en los *Annales* y sus alrededores, es evidentemente de buena fe. Sigue un recorrido virtuoso que lleva al lector ignorante, en algunas páginas, de la primea aparición de la palabra en el *Dictionnaire* de Furetière, donde "representación" se emplea en el marco de los funerales de la realeza (para designar ya sea un modelo del rey difunto, ya sea un lecho funerario vacío y simplemente cubierto con una mortaja), hasta las interrogaciones sobre los efectos de la presencia real en la Eucaristía, pasando por el *kolossos* griego[21]. Insatisfecho, por su parte, con el concepto de representación, Ricœur se forja otro, el de "representancia" del cual reconoce que es "difícil". Para acercarse lo más posible a esta relación que él califica de "enigma", recurre sucesivamente a las categorías del Mismo, el Otro y la Analogía, que son tres maneras de descomponer y después sintetizar la intención del discurso histórico sobre

[21] C. Ginzburg, *A distance*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1998, pp. 73-88. Sobre el *kolossos*, piedra erigida y doble del muerto, mediación entre lo visible y lo invisible, véase Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, Maspero, 1965, pp. 251-264.

su "cara a cara" pasado, calificado todo a la vez de "elusivo" y de "imperioso"[22]. Si el historiador es un maestro de tramas, insiste con fuerza Ricœur, es al mismo tiempo "un servidor de la deuda para con los muertos". Es este "al mismo tiempo" lo que hay que sostener.

En estos caminos que llevan del Mismo al Otro, a lo Análogo, Ricœur se encuentra inevitablemente con Hayden White, el maestro en tropos, cuyo libro que se hizo rápidamente famoso, *Metahistory*, fue calificado por él de "poética de la historiografía". El único punto que hay que retener aquí es que, al hacer esto, White engloba la poética en la retórica o hace de la poética el "alma" de la retórica. Lo que, desde el punto de vista del relato histórico, tiene como primera consecuencia pasar por encima de la vieja prohibición planteada por Aristóteles, para quien la historia, al no ser un arte mimética, no pertenece al ámbito de la *poiesis*.

Para Ginzburg, el encuentro con las tesis de White se produjo *vía* el artículo de Momigliano, recién mencionado, que le abrió los ojos sobre las consecuencias de las posiciones del autor de *Metahistory*. Ginzburg estimaba entonces que sería más exacto hablar de "giro retórico" que de "giro lingüístico". Sin que sea necesario extendernos más ni sobre las posiciones propias de Hayden White ni sobre la lectura rigurosa que dio de ellas Ricœur ni en las críticas reiteradas de Ginzburg, el lector habrá comprendido bien que el White de Ricœur se sitúa más del lado de la poética, mientras que el de Ginzburg está primero del lado de la retórica. En este punto, el lector habrá comprendido también que aquel que, desde el comienzo, se encuentra en segundo plano y vuelve posible, de hecho, este

[22] P. Ricœur, *Temps et récit*, *op. cit.*, III, p. 269.

paralelo esbozado no es otro que Aristóteles, como autor de la *Poética*, por supuesto, pero también de la *Retórica*. Ambos le dan, en efecto, un lugar, pero no se dirigen al mismo Aristóteles. Ricœur comienza por reconocer de entrada que "el impulso inicial" de *Tiempo y narración* vino de la *Poética*. ¡Lo que no es para nada evidente, puesto que en esta obra no se trata nunca directamente del tiempo! Lo que, en cambio, retiene toda su atención es que "la construcción de la trama es elevada por Aristóteles al rango de categoría dominante en el arte de componer obras que imitan una acción". Esto le permite "extraer de la *Poética* el modelo de construcción de la trama" que él va a proponerse "extender a toda composición que llamemos narrativa"[23]. Incluido pues a la historia.

La poética y la inquietante extrañeza de la historia

Tiempo y narración

En el transcurso de sus reflexiones, Ricœur aplica a la historia la noción de "inquietante extrañeza" (*Unheimlichkeit*) que toma prestada de Freud. En *La memoria, la historia, el olvido*, este trastorno o este malestar en la historia toma sucesivamente los nombres de Maurice Halbwachs ("La memoria fracturada por la historia"), de Yosef Yerushalmi ("Malestar en la historiografía") y de Pierre Nora ("Insólitos lugares de memoria") y primero el de Platón[24]. Pero *Tiempo y narración* proponía ya un enfoque poco ordinario de la historia, al menos para el común

[23] P. Ricœur, *Temps et récit*, *op. cit.*, I, p. 317 y p. 61.
[24] P. Ricœur, *La mémoire*, *op. cit.*, pp. 512-534.

de los historiadores. Puesto que dirigirse al corazón de la operación historiográfica contemporánea, comenzando por meditar acerca de Aristóteles y Agustín, produce un efecto de *estrangement* garantizado. Si Ricœur lee a los historiadores, y todos sabemos que lo hace con la pluma en la mano, es para plantearles una pregunta precisa y filosófica (la de las aporías del tiempo). Para reflexionar sobre la historia, comienza por no salirse de ella, para encontrarla mejor todavía en un momento dado de su reflexión o meditación: porque ella es un punto de paso obligado de un recorrido que no es nunca monódico sino melódico. La historia no es nunca su único tema de estudio, su única meta. *La memoria, la historia, el olvido* no se reduce a un tratado del método histórico y no es únicamente una crítica de la razón histórica. El filósofo se alza contra una doble *hybris* ruinosa, la de una historia que pretende simplificar a la memoria y la de una memoria colectiva que aspira a "avasallar" a la historia, mientras que él busca conducirnos hacia la *phronesis*, es decir, hacia una conciencia ilustrada[25]. Estamos pues en Grecia y del lado de la ética.

En *Tiempo y narración*, la historia a la que debe confrontarse como prioridad es aquella practicada por los historiadores que, desde las burlas de Lucien Febvre, le dieron la espalda a la historia narrativa. Esta historia conjuga, en efecto, tres eclipses: el del relato, el del acontecimiento y el del individuo. Pero para leer *El Mediterráneo* de Braudel, que es considerado por Ricœur como el "manifiesto" de los *Annales*, para reconocer lo que caracteriza a los tres famosos niveles temporales y llegar a formular, al final de la obra, las nociones de cuasi-relato, cuasi-trama y cuasi-acontecimiento,

[25] *Ibid.*, p. 511.

es necesario comenzar… ¡por meditar acerca de las reflexiones de Aristóteles sobre la poesía trágica! ¡Si aquí todavía no estamos en la inquietante extrañeza, hay de qué sorprenderse de entrada!

Volver a recorrer todo el camino que lo ha llevado de Aristóteles a Braudel nos alejaría de mi propósito. Basta con dar cuenta del punto de partida y el de llegada. "Poética", según Aristóteles, se entiende como el arte de componer las tramas; este arte dinámico concierne a la *mimesis*. Y el objetivo (confesado por Ricœur) de este recurso a la *Poética* consiste en reconocer, repitámoslo, que "la construcción de la trama es elevada por Aristóteles al rango de categoría dominante en el arte de componer obras que imiten una acción", y después "extraer de la *Poética* el modelo de construcción de la trama que nosotros nos proponemos [yo Ricœur] *extender a toda* composición que llamemos narrativa"[26].

En este juego (griego) del *poros* y de la aporía, el filósofo se dedica a encontrar el *poros*, es decir, el camino que permite avanzar hasta los límites de la narratividad planteados entonces en tanto réplica a la inescrutabilidad (última) del tiempo. De esta manera, se establece "el carácter en último término narrativo de la historia". A partir de ahí, esta última contribuye, a su manera, a la re-figuración del tiempo, que para Ricœur es "la obra conjunta" del relato de ficción y del relato histórico. Así como hay representancia, hay re-figuración: o mejor, la re-figuración del tiempo es el *telos* de la representancia. Pero, antes de llegar a esta conclusión (que valida la tesis de fondo de la investigación), la interrogación sobre la realidad del pasado histórico se encuentra con el "enigma", ya evocado,

[26] *Temps et récit*, *op. cit.*, vol. I, p. 317 y p. 61.

de la relación entre pasado real y conocimiento histórico. Es en primer lugar para enfrentar al "realismo espontáneo" del historiador que Ricœur propuso el concepto de representancia.

Así, de este primer momento, retengamos la extrañeza de un camino, además del reconocimiento de un "enigma" en torno a lo real, que, mediante el reconocimiento de la deuda, hace al mismo tiempo del "maestro de tramas" "un servidor de la memoria de los hombres del pasado"[27]. Enigma, agrega él, que no se resuelve, pero que se puede, en el mejor de los casos, "estructurar".

La memoria, la historia, el olvido

Cuando se publica *La memoria, la historia, el olvido* han pasado quince años, pero tampoco esta vez, como la precedente, la historia aparece sola. En el momento que Ricœur terminaba la publicación de *Tiempo y narración* (en 1985), la memoria se instalaba en el primer plano del espacio público[28]. Tomemos tres testimonios destacables: *Les lieux de mémoire* en 1984, *Shoa* de Claude Lanzmann en 1985 y *Los asesinos de la memoria* de Pierre Vidal-Naquet en 1987. Existe pues un desfase entre la plena emergencia del fenómeno memorial y su recuperación por parte de la filosofía. Este desfase —que Ricœur llama "laguna" de su problemática— lo había llevado a poner en "conexión directa" la experiencia temporal y la operación narrativa, haciendo "caso omiso de la memoria y el olvido", designados como "esos niveles medios entre tiempo y narración"[29]. El título de la obra ya lo indica,

[27] *Ibid*., vol. III, p. 227.
[28] Véase *supra*, primer capítulo, p. 51 y ss.
[29] P. Ricœur, *La mémoire*, *op. cit*., p. 1.

la historia está situada entre la memoria (que lanza todo el cuestionamiento) y el olvido (que cierra la investigación sobre la condición histórica): este último es visto como portador de una "inquietante amenaza" y emblemático de la fragilidad de esta condición. Viene, para finalizar, el epílogo, que se abre sobre el *eschaton* del perdón, que introduce otra dimensión.

La inquietante extrañeza, ya subrayada, está de entrada ahí. En el griego de Platón ella se llama *pharmakon*. "Me he divertido a mi manera [...] al reinterpretar, más bien, al reescribir el mito de *Fedro* que relata la invención de la escritura. La cuestión de saber si el *pharmakon* de la historia-escritura es remedio o veneno [...] no dejará de acompañar como en sordina la indagación"[30]. Ya que, en este mito del origen de la escritura, Ricœur se divierte al ver o se arriesga a leer, por extensión, el mito del origen de la historia. ¿Por qué razón? Porque su apuesta es el destino de la memoria. He aquí, en efecto, la historia tomada de entrada por la memoria: a partir de ella y en relación con ella. Con, a ello obliga Platón, la memoria viva, auténtica, verdadera, amenazada por esta droga que es la escritura, presentada por Theuth como el *pharmakon* de la memoria y de la *sophia*. Es evidente que en el *Fedro* no hace la mínima mención de la historia. Es Ricœur, y no Platón, quien relaciona memoria, escritura, historia. A los argumentos del inventor, el rey responde, oponiendo la (simple) memorización (*hupomnêsis*), gracias a esta muleta que es la escritura, a la rememoración (*anamnêsis*), discurso vivo y animado, que se escribe en el alma (276a).

---

[30] *Ibid*., p. 172.

Insólita, y hasta donde sé, única, es esta entrada en escena de la historia, de golpe devaluada, ya que está dominada por una memoria a la que paraliza y traiciona. Desde luego, si uno lee el *Fedro* hasta el final, ya lo ha recordado Ricœur, efectivamente hay una rehabilitación prudente de la escritura que, en la transposición ricœuriana del mito, podría corresponder a un estado, lo cito, "donde vendría a recubrirse perfectamente, de una parte, una memoria instruida, iluminada por la historiografía, y, por otra, una historia erudita que se ha vuelto capaz de reanimar a la memoria decaída (en condiciones de reefectuar el pasado, para retomar la expresión de Collingwood)". Desde luego, no es menos cierto que "la sospecha de que la historia sigue siendo una molestia para la memoria no puede ser exorcizada": remedio, veneno o ambos[31]. *Pharmakon* ya es el nombre de la inquietante extrañeza.

Así como no hemos desplegado todo el poder configurante de la *Poética*, que acompaña, alimenta e informa toda la reflexión de *Tiempo y narración*, no vamos a seguir paso a paso el efecto configurante del mito de Theuth a lo largo de la problemática de la memoria y de la historia. Estos puntos bastarán: el testimonio es aprehendido como lo que transmite a la historia la energía de la memoria declarativa (la fuerza del "yo estaba ahí" del testigo); la memoria, se reitera, es la "matriz de la historia", porque es "guardiana de la relación entre lo que ya no existe y eso que tuvo lugar". En sentido inverso, cuando el testimonio se vuelve archivo y fuente, cuando es transmutado en escritura, es retomado por los *grammata*, estas "huellas extranjeras" (275a), y pasa, por decirlo de algún modo, bajo el dominio del paradigma

---

[31] *Ibid.*, p. 179.

indiciario; luego, en toda la fase explicativa de la historia, la distancia entre memoria e historia se irá profundizando, hasta llegar a esta situación reciente donde, en nombre mismo de una historia de la memoria, la memoria se encuentra, en realidad, reducida a un simple objeto de historia. Al proceder así, repite Ricœur, la historia se ciega a sí misma y cede a la *hybris*. Pero una vez que este llamamiento es debidamente dirigido al historiador de oficio, permanece intacta "la inquietante extrañeza de la historia, que ve la imposibilidad de zanjar en el plano gnoseológico la competencia entre la promesa de fidelidad de la memoria y la búsqueda de verdad en historia". Porque hay, y sólo puede haber, "indecidibilidad" respecto a la prioridad de la intención de una o de la otra[32]. Tanto así que el peso de la decisión le corresponde, en última instancia, al destinatario del texto histórico: a este último, que es también "el ciudadano sagaz", le "corresponde hacer el balance entre historia y memoria"[33]. Cosa que reduce bastante las pretensiones a un magisterio, alimentadas, a veces, por los historiadores. Si ellos hacen historia, la última palabra no les pertenece. Las modalidades del creerle a o del creer en la historia son, finalmente, un asunto del ciudadano.

Los últimos ecos

Después de desprender, *vía* Platón, una inquietante extrañeza, para nada circunstancial sino innata, Ricœur señala sus reactivaciones y reformulaciones posteriores. Tales son los

[32] *Ibid.*, p. 502.
[33] *Ibid.*, p. 648.

ataques de Nietzsche contra los abusos de la cultura histórica, en la *Segunda intempestiva*[34]. Mucho más cerca de nosotros, Ricœur escucha un "último eco" en los testimonios de algunos "historiadores importantes"[35]: Nora, Yerushalmi, pero también Halbwachs, que, sin embargo, ¡no es un historiador! ¿Por qué reunirlos bajo esta misma "inquietante extrañeza", cuando está demás decir que ninguno de ellos se refiere a Platón? Sin embargo, todos ellos, ya sea que partan de la memoria o de la historia, se tropiezan con el problema de lo que separa a una de la otra, de las distancias que hay entre una y otra, o de las líneas de falla que, con el tiempo, se trazan y se vuelven a trazar entre las dos. Esta zona es también aquella de los quid pro quo, que no dejan de resurgir: ¿Quién habla por quién? ¿Quién en lugar de quién?

Maurice Halbwachs

¿Por qué abrir esta secuencia con Maurice Halbwachs? Porque se convirtió en el padre moderno de los estudios sobre la memoria[36]. ¿En qué sentido él es, para el oído de Ricœur, como un eco lejano de la inquietante extrañeza platónica, de la cual nos daría una versión moderna? Porque parte de la memoria y en cierto sentido nunca sale de ella. Cuando nos instalamos en la memoria colectiva, que va del individuo a los múltiples grupos de hoy o de ayer, por la mediación de los cuales se opera la transmisión, ya no se tiene, en última instancia,

[34] Frédéric Nietzsche, *Seconde considération intempestive*.
[35] *Ibid*., p. 648.
[36] Así, desde 1978, Nora proponía "hacer que la memoria colectiva juegue para la historia contemporánea el papel que jugó para la historia moderna la llamada historia de las mentalidades", "Mémoire collective", en J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz, 1978, p. 401.

necesidad alguna de la historia. Entre ella y la historia, que inevitablemente está en posición de exterioridad, hay un hiato. Una vez que se establece que para recordar se necesita de los otros, una vez que se admite que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva[37], se llega a lo que llamamos "memoria histórica", a la cual Halbwachs consagra un capítulo entero y cuyo estatuto se revelará, después de todo, incierto. Ya sea, en efecto, que memoria histórica designe una parte (todavía) viva de la historia para un grupo, y que se confunda entonces con la memoria colectiva, o que este ya no sea más el caso y, entonces, no sea más que un marco vacío. Ella se confunde con una historia totalmente exterior que se reduce a una débil cronología. Se piensa en el testigo que se vuelve enseguida historiador, bosquejado por Péguy en *Clío*. Usted busca un viejo para interrogarlo sobre su juventud y él se pone a hablar como un libro: como historiador[38].

Memoria histórica: para Halbwabchs la expresión no es una "elección afortunada"[39]. O se está en la memoria o se está en la historia. Y la historia, considerada desde la memoria, no puede más que aparecer en posición de exterioridad. Sus practicantes establecieron, por lo demás, que ella comenzaba donde la memoria se detenía. Halbwachs no dice algo distinto, pero insiste en el hiato que las separa. La memoria colectiva se interesa en las semejanzas, mientras que la historia, procediendo mediante atajos, pone en evidencia las diferencias. Ella "extrae los cambios de la duración", mientras que la memoria está en

---

[37] *La mémoire*, *op. cit.*, p. 151.

[38] Véase *supra*, primer capítulo, p. 69.

[39] M. Halbwachs, *La mémoire collective*, *op. cit.*, p. 130. Por su parte, Jean-Pierre Vernant hablaba de memoria individual, memoria social, historiadora: *La traversée des frontières*, Paris, Le Seuil, 2004, pp. 127-132.

lo continuo. Después de las crisis, se dedica a "reanudar el hilo de la continuidad" e incluso si la "ilusión" no perdura, durante algún tiempo al menos "uno se imagina que nada ha cambiado"[40]. Para el historiador que no se sitúa, en última instancia, "en ningún punto de vista de los grupos reales y vivos", la historia se inclina naturalmente hacia la historia universal: para terminar, sólo hay una historia universal.

¡En este punto Halbwachs introduce una nota curiosa, al hacer de Polimnia la musa de la historia! Lo que ella nunca ha sido. Tradicionalmente, está a cargo de la poesía lírica así como de la elocuencia. ¿Por qué esta confusión entonces? Probablemente, ve a Polimnia como la de los múltiples cantos, aquella que los reúne. Ya que así interpreta su nombre: "La historia puede presentarse como la memoria universal del género humano. Pero no hay memoria universal. Toda memoria colectiva tiene por soporte un grupo limitado en el espacio y en el tiempo"[41]. Cada grupo tiene "su propia duración", y no hay "un tiempo universal y único"[42]. *Exit* la historia. Al hacer esto deja de lado el proyecto intelectual de los *Annales* que, sin embargo, conoció de cerca. Desde luego, los fundadores no hablaban de memoria, pero al relacionar deliberadamente pasado y presente, impulsando así un cuestionamiento renovado, reintroducían al historiador en la historia y recusaban, en el mismo movimiento, que él estuviera necesariamente en posición de exterioridad.

Si Ricœur señala las reservas y reticencias de Halbwachs "con respecto a las fronteras de la disciplina histórica",

---

[40] M. Halbwachs, *La mémoire collective*, *op. cit.*, p. 166 y p. 134.
[41] *Ibid.*, p. 137.
[42] *Ibid.*, p. 189.

concluye que en "el horizonte se perfila el deseo de una memoria integral que vuelva a agrupar memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica"[43]. Lo que se desea (al menos) en Halbwachs es, en todo caso, comprobado en la concepción de la memoria propuesta por Ricœur. Para este último, en efecto, "hay continuidad y relación mutua entre la memoria individual y la memoria colectiva, siendo esta erigida en memoria histórica en el sentido de Halbwachs"[44]. A menos que sea necesario decir, en el sentido de Ricœur, lector de Halbwachs. Todo esto nos remite al final del *Fedro*. Pero, al mismo tiempo, Ricœur no quiere, de ninguna manera, renunciar a la historia, cuyas "arquitecturas de sentido exceden a las fuentes de la memoria, aun a la colectiva"[45]. Si no quiere ni una historia impotente ni tampoco una historia todopoderosa, se opone resueltamente a una memoria que sería reducida a un objeto de historia, mientras que por su "poder de atestación" de que el pasado fue, ella debe ser indefectiblemente considerada como la "matriz" de la historia[46].

Yosef Yerushalmi

Lector de Halbwachs, Yosef Yerushalmi abre la fase contemporánea de la inquietante extrañeza. Fallecido en el 2009, ocupó durante mucho tiempo la cátedra de historia judía de la Universidad de Columbia. Después de sus trabajos sobre los marranos, su ensayo sobre la historia y la memoria

---

[43] P. Ricœur, *La mémoire*, *op. cit.*, p. 515.
[44] *Ibid.*, p. 618.
[45] *Ibid.*, p. 647.
[46] Véase las objeciones de K. Pomian, "Sur les rapports de la mémoire et de l'histoire", *Le Débat*, n°122, 2002, pp. 32-40.

judías llegó a ser una referencia en los debates de los años noventa. En una clara alusión a Freud, titula el último capítulo de su *Zakhor* (cuya traducción francesa se publicó en 1984), "Malestar en la historiografía", donde concluye que la historiografía judía contemporánea nunca reemplazará a la memoria judía, subrayando además que nadie sabe si esta vasta empresa que ha llegado a ser hoy la investigación histórica se mostrará durable o si hay que estimar, según la fórmula grabada en el anillo del rey Salomón, que "también ella sólo durará un tiempo"[47]. La historia judía moderna, contemporánea de la *Wissenschaft* y de la asimilación, y, más allá, la historia moderna, la historia ciencia, tal como el siglo XIX la desarrolló y como el XX varias veces la reformuló, no se encuentran en absoluto renegadas, sino claramente puestas en perspectiva. Puesto que durante mucho tiempo estuvieron vigentes otras modalidades de organización del pasado colectivo, no hay ninguna razón para considerar a esta forma como "el triunfo último del progreso de la Historia"[48]. Yerushalmi no despide a la historia, de la cual es un gran profesional, pero no ha abandonado a la memoria. Él desearía, en suma, poder mantenerse en los dos lados: el de la memoria y el de la historia, planteándole así una pregunta de fondo a toda actividad historiadora e interrogándose, al mismo tiempo, por los "efectos de rebote" de toda historia sobre la memoria.

A esta breve lista de Ricœur, añadiría fácilmente este otro notable intempestivo, que nos hemos encontrado a menudo

---

[47] Yosef Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, trad. francesa, Paris, La Découverte, 1984, p. 119. Véase también *L'histoire et la mémoire de l'histoire. Hommage à Yosepf Yérushalmi*, bajo la dirección de Sylvie-Anne Goldberg, Paris, Albin Michel, 2012.
[48] *Ibid*., p. 15.

aquí, que fue Charles Péguy y, para la actualidad, los nombres de Claude Lanzmann y de Pierre Vidal-Naquet. Con *Shoah* (1985), Lanzmann hizo la elección de la memoria. Al hacer ver la rememoración que él hace surgir, se sitúa, en un sentido, lo más cerca posible de la anamnesis del *Fedro*. Mientras que la historia, en virtud de su proyecto mismo de explicación carece, ha dicho e insistido en ello, de la radicalidad de lo que ha tenido lugar. No hay duda de que, para él, la parte del "veneno" prevalece sobre la del "remedio". La historia es forzosamente longitudinal o exterior, podría decir él como Péguy y Halbwachs.

Viniendo del otro extremo de la problemática, Pierre Vidal-Naquet aborda la memoria a través de la historia. Con algunos meses de intervalo, su lectura de *Zakhor* y luego su descubrimiento de *Shoah*, donde ve una obra maestra de la "memoria pura", son dos experiencias que contaron poderosamente en su reconocimiento de la importancia de la memoria para la historia. Al arriesgar incluso la imagen de un "Proust historiador", invita desde ese momento al historiador a "integrar" la memoria en la historia. Él piensa menos en una historia de la memoria que en una historia tomada por la memoria. Predicando con el ejemplo, emprende inmediatamente la redacción de sus *Memorias*, pero como historiador. Por fin se vuelve posible esa escritura de sí mismo que durante tanto tiempo pospuso. Pero como condición previa ha sido necesaria la prueba del revisionismo que, en su raíz, es la negación de la memoria de los desaparecidos y de los sobrevivientes. *Los asesinos de la memoria* se publica en 1987. Desde el inicio de su vida activa de historiador, Vidal-Naquet se ha pensado como historiador y testigo. Lo sigue siendo más que nunca, pero en un sentido un poco diferente. Con

el caso Audin, en 1958, es testigo, en el sentido de la palabra latina *testis*: el que interviene como tercera persona. De ahí en adelante se reconoce testigo en el sentido del latín *superstes*, el testigo como aquel que ha atravesado, el sobreviviente. En ese sentido, a él le corresponde contar la historia de sus padres, muertos en una cámara de gas en Auschwitz en junio de 1944, esa que ellos no pudieron decirle a nadie y que lo destrozó. A él le corresponde encontrar las palabras para "integrar" la memoria a la historia, "evocar", "encarnar": transmitir[49].

Pierre Nora

Por último, cabe citar a Pierre Nora y sus "insólitos lugares de la memoria", publicados entre 1984 y 1992. ¿En qué sentido son insólitos para Ricœur? Nora también pretende integrar a la memoria en la historia, pero de otra manera. La problemática del "lugar" permite primero mostrar cómo el relato nacional se cristalizó a partir de una memoria republicana en una historia-memoria, cuyo organizador y dispensador fue Ernest Lavisse. En su texto de apertura, que lleva el título significativo de "Entre mémoire et histoire"[50], Nora planteaba un diagnóstico sobre la coyuntura. De este análisis, sacaba la primera formulación de la noción de lugar de memoria, gracias a la cual podía comprometerse en esta larga revisión del género de la historia nacional. Se trataba de hacer aparecer, en un mismo movimiento de la reflexión, los primeros contornos de este momento-memoria (cuya

[49] F. Hartog, *Vidal-Naquet, historien, op. cit.*, pp. 91-93 y p. 116.
[50] Pierre Nora, "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux", en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, I, *La République*, Paris, Gallimard, 1984,p p. XV-XLII.

extensión permanecía aún incierta), de evaluar la dimensión del vuelco de un tipo de memoria (el que ya no funciona, caduco, el de la transmisión) hacia otro (el nuevo, de una reconstrucción voluntaria, historiadora, realizada a partir de huellas) y de proponer el *lugar de memoria* como instrumento de investigación. Nora quiso a la vez iluminar ese momento de entre dos y servirse de la dinámica memorial para proponer una forma de historia renovada: de segundo grado. Si el siglo XIX fue de la memoria a la historia pasando por el crisol de la República, el final del siglo XX, después de los "sombríos tiempos" y de las descolonizaciones, parece realizar un camino inverso, precisamente cuando la República y la Nación tienden a tambalearse.

¿Pero esta recuperación historiadora de una memoria, ya informada extensamente por la historia, bastó para clarificar el debate y lo que está en juego? ¿Le permitió al historiador recuperar el control? El éxito público de los *Lieux de mémoire* invitaba a creerlo, pero este mismo éxito los llevó, en un sentido, más allá de sí mismos, al ser alcanzados por la conmemoración. Hemos asistido a una captura patrimonial de la idea de lugar de memoria, escribe Ricœur. Para designar esta nueva forma de memoria, Nora hablaba de la memoria "tomada" por la historia (una memoria "historizada"). ¿Pero acaso no tuvimos, en sentido inverso, a la historia tomada por la memoria (penetrada por ella, e incluso subyugada por ella: una historia "memorizada")? "El pasado ya no era la garantía del porvenir: esta es la razón principal de la promoción de la memoria como campo dinámico y única promesa de continuidad". Hay solidaridad del presente y de la memoria. "Francia como nadie apelaba a su historia. Francia como identidad sólo se prepara para un porvenir con

el desciframiento de su memoria”[51]. Los *Lieux* terminaban en un futuro anterior: habrán correspondido, anunciaba ya Nora en 1992, a ese momento-memoria, cuyo paréntesis se habrá cerrado. Después de todo, es una historia atropellada, cuya ofensiva de reconquista se vuelve contra ella, dándole al mismo tiempo un triunfo aparente: familiaridad, atravesada de inquietud, de esta historia que está haciéndose y mirándose ya en el futuro anterior. Veinte años más tarde, ¿estamos todavía en ese futuro anterior? Es también una de las preguntas que plantea este libro.

Inquietante extrañeza o inquietante familiaridad

Si el mito de *Fedro* ha sido frecuentemente leído, abundantemente interrogado y comentado, hasta en la justamente célebre “farmacia de Platón” de Jacques Derrida, creo que jamás ha sido tomado como punto de partida de una reflexión sobre la historia, y todavía menos, como un mito de fundación de la historiografía. Y cuando Tucídides, es verdad que un poco anterior a Platón, comparaba los usos respectivos de la memoria y de la escritura, se situaba, sin dudar, del lado de los *grammata* contra una memoria que no solamente olvida, se equivoca, sino que siempre propensa a responder a las expectativas del auditorio, deforma. Se complace y busca complacer. Este recelo con respecto a la memoria jamás abandonará a la historia. Pero Platón no lo toma en cuenta: su objetivo es otro. A diferencia de Aristóteles, no forma parte, al menos directamente, de la cohorte de los *outsiders* que han contado para la historia.

[51] Pierre Nora, “L’ère de la commémoration”, *ibid.*, III, 3, pp. 1009-1010.

Volvamos un instante más sobre Aristóteles. ¿No es extraño que, todavía últimamente, haya sido tan importante en las interrogaciones sobre la historia, aunque haya hablado de ella en total muy poco (algunas líneas en los capítulos IX y XXIII de la *Poética*), y nunca por ella misma (ya que interviene como cara a cara y valorización de la poesía trágica)? Demos un paso más. ¿No hay algo extraño o, cuando menos, que no es evidente, en el tratamiento de la *Poética* por Ricœur? Él ve ahí, recordémoslo, el modelo de construcción de la trama que se propone extender a *toda* composición narrativa, ya se trate de historia o de ficción. Está totalmente en su derecho. Pero, en la *Poética*, Aristóteles indica de la manera más clara posible que la historia, la de los historiadores, no concierne ni a la *poiesis* ni a la *mimesis*. Al historiador le corresponde *legein ta genomena*, decir lo que pasó, y no *poiein ta genomena*, "hacer". Así pues, él no sabría ser, verdaderamente, un "maestro de tramas". La división es clara, y lo seguirá siendo durante toda la Antigüedad. Luciano de Samosata lo reafirmará todavía en los mismos términos en el siglo II de nuestra era. Para el historiador, las únicas cuestiones pertinentes son las de escoger los *genomena* y la manera de decir los hechos. Pero con el cómo entramos en el ámbito de la retórica y del gran reparto entre el fondo y la forma.

Totalmente distinto es el camino de Ricœur que, multiplicando la *mimesis* (de la configuración a la apropiación por parte del lector, pasando por la re-figuración), lleva a su máxima expresión el acercamiento entre ficción e historia para probar su hipótesis inicial, según la cual sólo hay tiempo pensado cuando es narrado. Para demostrar que incluso la historia reciente, que se pretende no narrativa, depende finalmente de un análisis en términos de cuasi-intriga, no se

puede partir del reparto inicial de Aristóteles entre *poiesis* e historia, que suprime la cuestión. ¡Que se me entienda bien, esto no debe ser tomado como una objeción a Ricœur, sino como una observación que agrega todavía un poco más de extrañeza a la extrañeza e invita a volver al texto de Aristóteles!

En la Antigüedad, aquel que, en una mezcla de audacia e inocencia, trató de subirse a las espaldas de Aristóteles y presentarse como un maestro de tramas, fue Polibio. Retomando la *Poética*, la hace girar en beneficio de la historia. Porque ella es, según él, superior a la tragedia y tiene pleno acceso a lo general. Con la conquista del Mediterráneo por parte de Roma, la historia del mundo tomó, en efecto, un curso totalmente nuevo. Para captarlo y decirlo, se necesita un nuevo concepto de historia. El *mythos* aristotélico, definido como trama o "sistema de hechos", le permite concebir esta nueva historia universal, que excede toda autopsia posible por parte del historiador. Pero, quien dice *mythos* también debería decir *mimesis* y *poiesis*: si se concede uno de estos términos, los otros se derivan inmediatamente. Y para concluir: no, el nuevo historiador no está solamente confinado al *legein* de lo que ocurrió, debe tener un acceso al *poiein* y poder ser un *poiète* de los *genomena*. De ninguna manera, se defendería entonces Polibio, que sentía tanto más la dificultad cuanto que consideraba ser un estricto discípulo de Tucídides: "No vayáis a creer que soy un *poiète*, no es más que la Fortuna la que conduce todo. Ella es la única autora trágica, yo soy solamente aquel que, como en el teatro, tiene acceso a un palco y ve el mundo desde su punto de vista. Desde ese lugar puedo beneficiarme de una vista sinóptica como la suya, y soy su escriba. Veo lo que ella ve o veo como ella". ¿Estaría todo solucionado entonces? Por supuesto que no, ya que el

debate sobre todos estos puntos no ha terminado todavía. Pero la tentativa (un poco confusa y sin mañana) de Polibio es interesante en sí misma y en relación con el presente propósito. Ya que todo sucede como si, en su uso (bastante tosco) de Aristóteles, se valiera (como por adelantado) de una lectura de la *Poética* de la cual sólo Ricœur sabrá extraer y anudar todos los cabos sueltos[52].

Retórica y prueba

De la *Poética* a la *Retórica* o de Ricœur a Ginzburg. Este último, si bien evidentemente conoce bien las breves anotaciones de la *Poética* sobre la historia, se muestra, de hecho, más interesado por la *Retórica*. ¿Por qué? Por dos razones al menos. La primera, porque White, a continuación de Roland Barthes, volvió a abrir ruidosamente la cuestión de los lazos entre retórica e historia. La segunda, porque junto a la retórica de Isócrates está la de Aristóteles, para quien la cuestión de la "prueba" es central[53]. Dicho de otro modo: contrariamente a lo que se imaginan los escépticos y otros posmodernos, la retórica no se reduce al arte de persuadir[54]. En un artículo que lleva el título significativo "Aristote et l'histoire, une fois encore", Ginzburg se dedica a mostrar que la arqueología (en el sentido de Tucídides explorando los primeros tiempos de Grecia) y la

[52] F. Hartog, *Évidence de l'histoire, op. cit.*, pp. 128-132.
[53] Aristóteles dice *pisteis* que quizás sería mejor traducir como razones concluyentes, porque ya no estamos en el ámbito del silogismo sino del entimema (silogismo inferior propio de la retórica).
[54] C. Ginzburg, *Rapports de force, op. cit.*, p. 52: "Busqué mostrar que el sentido del término en Aristóteles es muy diferente del que le damos hoy en día".

retórica (en el sentido de Aristóteles), comparten un mismo interés por la prueba y recurren, tanto una como la otra, al entimema, que es el "silogismo de la retórica" (1356 b 4). Para Aristóteles, en efecto, el entimema es un silogismo de tal tipo. Pero se distingue de un silogismo lógico en que sus premisas no pertenecen al ámbito de lo necesario, sino que al de "lo más frecuente". El entimema es al silogismo lógico lo que el ejemplo es a la inducción: el ejemplo es, si se quiere, la inducción de la retórica (1356 b 11). De lo anterior se deduce que los oradores sólo disponen de dos medios, y sólo dos, de demostración: el entimema y el ejemplo. Por cierto, retórica y prueba están relacionadas; el entimema es, para Aristóteles, la "demostración retórica", ¿pero qué sucede con la historia (de la cual no hace ninguna mención)? ¿Basta con introducir a Tucídides para concluir que "retórica, historia y prueba están estrechamente ligadas en la Grecia del siglo IV?"[55].

Cuando, como continuador de Hipias (el sofista ridiculizado por Platón), que estableció una primera lista de los vencedores olímpicos, Aristóteles se hace epigrafista y compila una lista de los vencedores de los Juegos Píticos, está practicando, por su parte, la arqueología (esta historia que bastante más tarde se denominará anticuaria). Cuando por otro lado, se constata que Tucídides, en su propia arqueología (sus primeros capítulos), recurrió "repetidas veces" al entimema, ¿no se puede suponer acaso "que la dimensión arqueológica de la obra de Tucídides puede haber suscitado el interés de Aristóteles"? Tanto que "la actitud de este último respecto a la historia podría ser reexaminada bajo la luz de las alusiones

[55] *Ibid*., p. 51.

a un conocimiento inferencial del pasado presentes en la *Retórica*"[56]. La *Retórica* podría entonces permitir verificar el juicio (aparentemente definitivo) de la *Poética* sobre la historia. Aparece entonces esta conclusión (sorprendente, a primera vista): "La obra donde Aristóteles habla más extensamente de la historiografía (o al menos de su núcleo fundamental) en el sentido en que nosotros lo entendemos no es su *Poética*, sino que su *Retórica*"[57].

Detengámonos entonces un instante en estos primeros capítulos de Tucídides que ocupan un lugar importante en el razonamiento de Ginzburg. De hecho, tienen algo de proeza, en la medida que son a la vez la tentativa más pensada y más lograda de volver a trazar los tiempos antiguos de Grecia y la demostración inapelable de que una historia científica (para emplear una palabra moderna) del pasado, es de hecho, imposible. Al fundarse en indicios (*semeia*), reuniendo y confrontando elementos de prueba (*tekmêria*), el historiador puede suprimir lo falso, circunscribir lo mítico (*muthôdes*), "encontrar" hechos, y en el mejor de los casos, llegar a una convicción (*pistis*), pero no a un conocimiento claro y distinto. "De hecho, en cuanto a aquello que precedió y de lo que fue todavía más antiguo, era imposible encontrar un conocimiento claro (*saphôs heurein*) debido a la masa de tiempo, pero según los indicios que me permiten, después de examinar un período muy largo, desembocar en una convicción, pienso que no fue importante para las guerras ni para los otros ámbitos"[58]. *Pistis*: ¿se trata de una convicción, según las traducciones

[56] *Ibid.*, p. 51.
[57] *Ibid.*, p. 43.
[58] Tucídides, 1, 1, 1 (trad. M. Casevitz).

habituales o más bien de una prueba? Algo así como una razón concluyente que acarrea la íntima convicción. Estamos, en todo caso, claramente del lado del juez y de las "pruebas" que le permiten forjarse una convicción.

El objetivo perseguido por esta reconstrucción es doble: probar que, con respecto a la guerra presente, de la cual Tucídides reconoció inmediatamente que sería la más grande de todas, los conflictos del pasado son inferiores (estamos en el registro de la amplificación del cual la *Retórica* de Aristóteles será el rasgo característico del discurso epidíctico); convencer, mediante el ejemplo, que únicamente la historia contemporánea importa realmente, porque ella es la verdadera ciencia política[59]. Agreguemos todavía que el modelo que sirve de patrón para la reconstrucción de los tiempos lejanos, es el de la potencia (*dynamis*) ateniense actual, con sus tres componentes (el dinero, la flota y las defensas). Desde Agamenón hasta Polícrates, el tirano de Samos, pasando por el rey Minos, es una misma historia de dinero, flota y defensas, bajo el entendido que el Imperio ateniense representa su versión más realizada. Atenas es el *telos*: se va del presente hacia el pasado (inferior), desplegando un modelo de inteligibilidad que, después de todo, depende más de una teoría de la potencia que de la arqueología o de la historia anticuaria, aquella que Aristóteles llamará justamente *historia*.

¿El entimema, definido como núcleo central de la prueba, basta para relacionar historia y retórica hasta el punto de sostener que es en la *Retórica* que Aristóteles habla más

---

[59] Tucídides no emplea la palabra historia ni en el sentido de Heródoto ni en el sentido que será aquel de Aristóteles.

extensamente de historia?[60]. Desde luego, la investigación de tipo histórico aparece, pero solamente cuando se trata, en el marco de un tema que se discute, de dotarse de argumentos. De esta manera, en materia de ingresos de la ciudad, es necesario extender su experiencia llevando a cabo una investigación histórica sobre lo que ha sido practicado en otros lugares (1359b 32). Asimismo, en lo que respecta a la guerra y la paz, es necesario haber examinado (*theorien*) las guerras conducidas por la ciudad pero también por los otros (1360a 4). En lo que concierne, finalmente, a la Constitución y a las leyes, no sólo es útil tener un conocimiento "teórico" de estos temas, sino que también haber llevado a cabo estudios de terreno en el extranjero. "Las relaciones de viaje son manifiestamente útiles para la legislación [...], así como las investigaciones (*histoiai*) de aquellos que escriben sobre las acciones humanas lo son para las deliberaciones políticas" (1360a 33-37). Este es el lugar que se le atribuye a estas investigaciones, concebidas como recolección de datos y destinadas a proporcionar premisas, permitiendo argumentar en el marco de las deliberaciones de la asamblea. Ellas contribuyen a la formación de los entimemas: de entimemas válidos. Y Aristóteles concluye con esta precisión, que no está desprovista de importancia: "Pero todo esto [estas investigaciones], son asunto de la política, no de la retórica" (1360a 37). Ellas aspiran a proporcionar premisas informadas en vista a formular consejos, que son la finalidad misma del género deliberativo. Estamos pues lejos de Heródoto, pero también de Tucídides, y decididamente

[60] En *Rhétorique*, 1, 1358a 31, Aristóteles indica: "Los entimemas se adaptan al género judicial. Aquello que admite ante todo la investigación de la causa y de la demostración es el acto sobre el cual la luz no está hecha".

tampoco en la arqueología, sino muy cerca, en cambio, de la selección de ciento cincuenta y ocho constituciones, recolectadas por Aristóteles y sus alumnos.

Para Ricœur, acabamos de verlo, el texto central de su meditación sobre el relato, y así pues, sobre la historia, es seguramente la *Poética*, de donde desprende el modelo de la construcción de la trama que se propone extender a toda composición narrativa, ya sea que se trate de historia o de ficción. Esta extensión es su derecho más estricto. Pero infringe, al mismo tiempo (así como Hayden White), la prohibición aristotélica. Ya que Aristóteles (y me limitaré aquí a estos únicos puntos) indica, de la manera más clara posible, repitámoslo, que la historia, la de los historiadores (*historikoi*), no accede ni a la *poiesis* ni a la *mimesis*, que le están reservadas al poeta. Recordemos, de nuevo, que en la *Poética* la historia no está ahí para sí misma, sino que solamente para ser comparada con la tragedia y para darle valor. Es poeta, no tanto aquel que se expresa en versos como aquel que compone relatos (*mythoi*), intrigas (según la traducción de Ricœur): "Es claro, a partir de lo que acabamos de decir, a la vez que no es decir lo que sucede la tarea del poeta, sino decir lo que podría suceder, y que lo posible lo es según lo verosímil o lo necesario"[61]. A todas luces, del historiador no puede esperarse nada como eso: él dice y no puede decir más que lo que ha sucedido. Él dice los hechos (*legei ta genomena*), en el mejor de los casos en su sucesión. ¿Cómo podría "hacerlos" (*poiein ta genomena*)? No en el sentido de forjarlos, naturalmente, sino en el sentido de componer un relato que represente una

[61] Aristóteles, *Poética*, 9, 1451a 36-38, trad. M. Casevitz, en *L'histoire d'Homère à Agustin*, Paris, Le Seuil, 1999.

acción única y que forme un todo, del cual no se pueda ni desplazar ni quitar ningún elemento.

Aristóteles aporta una prueba suplementaria de este reparto imaginando el caso siguiente. Supongamos a un poeta "que compone un poema sobre acontecimientos que realmente han ocurrido, no por ello es menos poeta; porque nada impide que ciertos acontecimientos reales no formen parte de aquellos que podrían suceder en el marco de lo verosímil y de lo posible, visto lo cual él es poeta de estos"[62]. Aristóteles describe exactamente un poeta "haciendo" *genomena*. Pero lo que cuenta no es que los acontecimientos hayan sucedido, sino que respondan a las exigencias (no negociables) de lo verosímil y de lo posible. Algunos comentaristas encuentran argumentos en este pasaje para sugerir que la *poiesis* no le está ni completa ni definitivamente prohibida a la historia[63]. Yo no lo creo en absoluto. Aristóteles se preocupa del poeta y no del historiador, y lo que vale para uno no vale para el otro. Porque el poeta no se interesa en aquello que ha sucedido en cuanto tal. No es susceptible de interesarse en ello más que en la medida que se deje reconocer ahí un ordenamiento según lo verosímil o lo necesario, mientras que el historiador, por el contrario, es requerido por aquello que ha ocurrido. Que se pueda encontrar ahí, llegado el caso, lo verosímil o lo posible, incluso lo necesario no es, literalmente, su problema. Pasa el relevo. Para Aristóteles, el historiador no es un "maestro

---

[62] *Ibid.*, 9, 1451b 29-33, trad. R. Dupont-Roc y J. Lallot, Paris, Le Seuil, 1980.

[63] Uno de los últimos es Claude Calame, quien ve ahí una "porosidad" entre el oficio de poeta y el de historiador, "Vraisemblance référentielle, nécessité narrative, poétique de la vue, l'historiographie grecque classique entre factuel y fictif", *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n°1, 2012, p. 86.

de tramas" y Luciano de Samósata lo repetirá todavía: las únicas preguntas a las cuales debe responder son aquellas de la elección de los *genomena* y la manera de decirlos[64]. Nada más ni nada menos.

Evidentemente, el camino de Ricœur es otro. Ya que, para validar su gran hipótesis según la cual sólo hay tiempo pensado cuando es narrado, debe probar "el carácter narrativo último de la historia", comenzando por escrutar esta historia que pretendía un poco rápidamente haber renunciado al relato. No puede volver a partir desde la división inicial de Aristóteles que, excluyendo a la historia de la *mimesis* y de la *poiesis*, zanjaba la cuestión de una manera demasiado brutal. Debe otorgarle a la historia tanta *poiesis* como sea posible, sin comprometer, sin embargo, el "primado" de su intención referencial. Ahí está todo lo que se pone en juego en el concepto ("difícil") de representancia que se dedicó a delimitar.

La retórica y la historia después de Aristóteles

Con Ginzburg, la *Retórica*, la de Aristóteles, fue reintroducida en el juego de las reflexiones sobre la historia, pero poniendo énfasis en lo que, según él, constituye su corazón: la atención que se le ha prestado, a través del entimema, a la prueba. A esta razón de volver a partir de la *Retórica*, se agrega otra, de orden más general, en la medida que Aristóteles distribuye el conjunto de los discursos en tres géneros, en virtud del

[64] Luciano, *Comment écrire l'histoire*, trad. francesa, André Hurst, Paris, Belles Lettres, 2010, capítulos 39 y 51.

hecho que "no hay más que tres tipos de auditores". El auditor es, ya sea un "espectador", ya sea un "juez". Si es un juez, se pronuncia, ya sea sobre el porvenir (si es miembro de la asamblea), ya sea sobre el pasado (si es juez en un proceso); pero como espectador, sólo se pronuncia en el presente sobre el talento del orador. El primer género es el deliberativo, el segundo el judicial y el tercero es el epidíctico. En este reparto que se impondrá, que será retomado en Roma y que durará más allá, se ve enseguida que la historia, como tal, no tiene lugar[65]. No tiene un lugar propio. Le ha sucedido incluso el proponerse, sin éxito, como cuarto género[66]. Ella también habría podido alegrarse de escapar, de resultas, al dominio de la retórica. De hecho, acabamos de señalar que Aristóteles la convoca a título de proveedora de ejemplos y de premisas, pero este es un papel bien limitado y demasiado servil que, además, depende de la política y no de la retórica. Luego, Cicerón va a adoptar, en sus tratados sobre el arte oratoria, una posición que a primera vista es paradójica, sosteniendo a la vez que la historia no depende de la retórica y que le corresponde, más que a cualquiera, al orador escribirla.

¿Cómo conciliar estas dos proposiciones? La historia no depende de las luchas del *forum*. Ahora bien, la elocuencia judicial es el objeto primero de la retórica. La historia, así pues, no está en el perímetro directo de la retórica. Es un asunto claro. Por lo demás, así como lo hace notar Antonio en *Sobre el orador*, los retóricos no han hecho nunca de ella el

---

[65] Adriana Zangara, *Voir l'histoire, Théories anciennes du récit historique*, Paris, Vrin/EHESS, 2007, pp. 137-151.
[66] Laurent Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993, p. 113.

objeto de preceptos especiales. Las reglas, todos las conocen, están "ante los ojos" de todos: no atreverse a decir nada falso, atreverse a decir todo lo que es verdadero, evitar hasta la menor sospecha de favor o de odio (2, 15, 62). En cambio, la historia, así como los elogios y los discursos de ceremonia pertenecen, dice Cicerón en *El Orador*, al género que en griego se denomina "epidíctico", "porque de alguna manera está hecho para el adorno y en vistas al deleite del auditorio"[67]. En realidad, no hay tres géneros sino que más bien dos más uno: por un lado, el género judicial y el género deliberativo (el *forum*), y del otro, el epidíctico, que reúne a todo el resto y del cual la historia, según Antonio, ha constituido, de entrada, una parte importante en Grecia[68]. En este reparto, la historia se encuentra enteramente del lado del *otium*, del ocio: Antonio la lee "por placer" (*delectationis causa*).

Pero en la medida que el epidíctico es la "cuna" (*nutrix*) de la elocuencia, así como dan testimonio los grandes discursos de Isócrates, en la medida también que el epidíctico depende, a pesar de todo, de la retórica (como tercer género desde Aristóteles), el orador quiere afirmar su influencia sobre el epidíctico, y así pues, sobre la historia. Para el orador, en su adquisición del dominio del decir, el género epidíctico puede jugar el mismo papel que la palestra para la preparación al combate. Ahora bien, se sabe que con el final de la República y la instauración del principado, los combates del *forum* no van a dejar de perder parte de su sustancia, mientras que el

---

[67] Cicerón, *L'orateur*, 11, 37. Último de los grandes tratados sobre el arte oratorio, fue redactado nueve años después de *De l'orateur*.
[68] Al punto que en *De l'orateur*, 12-51-61, la digresión sobre la historia está dedicada a la historiografía griega y hace las veces de exposición sobre el género epidíctico.

epidíctico, por su parte, va a tomar cada vez más lugar: hasta volverse el contexto de nacimiento de la "literatura". La retórica también se debatirá entre dos programas: el de su defensa como combate (en el *forum*), como arma en la esfera del *negotium*, o el de su promoción como teoría general del estilo: del decir bien[69]. Frente a la expansión creciente del género epidíctico, que amenazaba con absorber a la historia, reduciéndola a no ser más que una forma más o menos trabajada del discurso de elogio, los historiadores no dejaron de intentar tomar sus distancias, instalar sus barreras, defendiendo la especificidad de su actividad y la utilidad de sus resultados.

Si se sigue a Aristóteles, excluida de la *mimesis*, relegada a lo particular, la historia reconocida como práctica de investigación tiene la capacidad de aportar un complemento o un suplemento de experiencia para ayudar a tomar buenas decisiones. Es la *historia*, en el sentido casi técnico, de Aristóteles. Si se sigue a Cicerón, excluida del *forum*, relegada a la esfera del *otium*, ella vale primero por el placer del estilo. Un siglo más tarde, Quintiliano, quien recibe de Vespasiano la primera cátedra de retórica, reafirma la distinción tradicional entre el *forum* y el resto. Después, como su asunto es la formación del orador, indica cuál es el beneficio que se puede esperar de la lectura de los historiadores. "La historia también puede [como la poesía] procurarle al orador cierto néctar abundante y agradable; pero hay que leerla [...], de modo que sepamos que la mayoría de sus cualidades deben ser evitadas por el orador. En efecto, muy cercana a los poetas, es en cierto modo un poema en prosa y está escrita para contar (*ad*

[69] Zangara, *op. cit.*, p. 144. Roland Barthes, "L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire", *Communications*, n°16, 1970, p. 182.

narrandum), no para probar (*ad probandum*), y además, la totalidad de la obra está compuesta no para realizar una cosa o por un combate inmediato, sino para recordarle los hechos a la memoria de la posteridad y para el renombre del talento [del historiador]"[70]. Aquí no hay nada nuevo, salvo esta manera de poner los puntos sobre las íes. Al no estar en el combate, ella no tiene ni que probar (*probare*) ni que emocionar (*movere*). No le conciernen, en efecto, ni las pruebas objetivas, movilizadas en esas partes del alegato que son la *conformatio* y la *refutatio*, ni las pruebas subjetivas, que apelan al sentimiento y la pasión, y que son presentadas al momento de concluir (*peroratio*).

Pero la distancia considerable que se profundizó desde la *Poética* puede dimensionarse cuando se ve a Quintiliano presentarla como una especie de poema en prosa, mientras que, para Aristóteles, Heródoto, incluso en verso, habría seguido siendo historia. Cómo expresar más claramente que la *mimesis* propia de la poesía no residía en la forma, sino que se alojaba enteramente en el *mythos*, la trama, él mismo construido según lo posible y lo necesario. Ya Dionisio de Halicarnaso, hombre de letras del siglo I antes de nuestra era, indicaba tranquilamente: "Quisiera, por mi parte, que un tratado histórico, lejos de ser seco, brutal, trivial, tenga un aire poético; que sin ser de punta a cabo poético, salga de vez en cuando del estilo habitual: es fastidioso, en efecto, sentir saciedad, incluso con cosas muy agradables; es el equilibrio el

[70] Quintiliano, *Institution oratoire*, 10, 31, trad. M. Casevitz. Él agrega un poco más adelante, 10, 34: "Hay otra ventaja que se extrae de las historias —y a decir verdad es la principal, pero no concierne a la presente cuestión—, que tiene que ver con el conocimiento de los hechos y de los ejemplos de los cuales el orador debe principalmente haber sido informado".

que en todas partes presta servicio"[71]. La poesía, en adelante, es un asunto de metros e imágenes, y el momento aristotélico de la poética ya está lejos, al punto que funge más bien como *hápax*. Otro es el reparto de los géneros, pero la pregunta por el lugar de la historia no por ello deja de ser planteada, ella que no ha conseguido hacerse reconocer como un género de pleno derecho. Al menos hasta la época moderna: hasta la emergencia del concepto moderno de Historia.

Desde Polibio, al menos, una de las maneras que los historiadores tenían de luchar contra la influencia del género epidíctico consistió en insistir en las cualidades que requiere la práctica de la historia. Hay que comprometerse, ya que ella exige "sufrimiento y gasto"[72]. Hacer historia cuesta, en todos los sentidos de la palabra: viajar, investigar, visitar los campos de batalla, correr riesgos e incurrir en gastos importantes. Hay que esforzarse (*ponos*). Para Polibio, el verdadero historiador no es aquel que pasa su vida en las bibliotecas, sino ese que, como Ulises, va a ver. El historiador no es un hombre de letras, sino de terreno. Cuatro siglos más tarde, Luciano se creerá obligado a repetir que existe una "muralla" entre la historia y el elogio. Contrariamente al género epidíctico que recurre sistemáticamente a la amplificación, los historiadores tienen como primera preocupación los hechos (*erga*) que o hablan de sí mismos y no necesitan del discurso (*logoi*) para celebrarlos, o exceden todo lo que se podría decir de ellos. Lo que, en el fondo, es lo mismo. Es Tucídides quien, el primero, comprometió a la historia en esta vía, criticando las

[71] Dionisio de Halicarnaso, *Opuscules rhétoriques*, IV, Paris, Les Belles Lettres, 1991, *Thucydide*, 7, 51, 4.
[72] Polibio, *Histoires*, 12, 27, 6.

exageraciones de los poetas y de los logógrafos y defendiéndola como discurso simplemente verdadero. Y el muy tucididiano Luciano recordará que la tarea del historiador es decir las cosas "como ocurrieron". No es el autor de estas cosas, el "poiète", escribe con justeza, sino simplemente su "mostrador"[73].

A pesar de los diecisiete siglos que los separan, todavía se oye en el famoso *motto* rankeano ("simplemente mostrar cómo sucedió esto") un eco de la fórmula de Luciano. El adversario de Ranke ya no es el discurso de elogio, sino que la novela histórica. Evidentemente, no se trata de pretender que Ranke retomaría directamente las ideas de Luciano y que no haría más que interpretarlo, sino de sugerir solamente que durante mucho tiempo, el gran asunto de la historia habrá sido posicionarse respecto a este género en continua expansión que fue el epidíctico: a la vez afuera y adentro, y en la búsqueda de una retórica no retórica para decir "cómo se ha hecho esto" (*hôs eprachte*)[74]. En resumen, de una retórica que se presenta como su rechazo. Ranke recusa tanto la historia que juzga como aquella que pretende dar lecciones. En esta misma línea, se desembocará en las débiles consideraciones sobre el estilo, tal como fueron desarrolladas por los historiadores metódicos, como Langlois y Seignobos, que invitaban al historiador a expulsar a las metáforas y a escribir sin "endomingarse"[75].

Pero la ruptura entre el género epidíctico y la historia se había producido considerablemente más temprano, cuando, a finales del siglo XVIII, se había operado una conjunción entre la historia anticuaria y la historia filosófica. Esta fue

[73] Luciano, *Comment écrire l'histoire*, 39.
[74] Luciano, *Ibid*., p. 39.
[75] F. Hartog, *Le XIXe siècle et l'histoire, le cas Fustel de Coulanges*, Paris, Points-Seuil, 2001, p. 159.

la contribución, decisiva según Arnaldo Momigliano, de Edward Gibbon en su *Decadencia y caída del Imperio Romano*[76]. La historia avanzó intrépidamente, combinando el interés por las fuentes y el recurso al método filológico, antes de aspirar a ser cada vez más una ciencia, a la manera de las ciencias naturales, y en búsqueda de leyes: leyes económicas, leyes de la evolución, leyes de la Historia misma. Después, cuando, en los años treinta, se comenzó a murmurar contra las ilusiones de esta historia ciencia, que para un observador como Paul Valéry, en el fondo no era más que literatura que ignoraba serlo, algunos como Lucien Febvre, apelaron a un *aggiornamento* científico. Lo que se requería no era menos ciencia, sino que más, y sobre todo, una ciencia viva y no caduca. Más la de Einstein que la de Claude Bernard, subrayaba entonces: tampoco el método experimental, sino que el drama de la relatividad, que volvía a introducir al historiador en la historia[77]. Por su parte, Valéry diagnosticaba que la historia, a diferencia de las ciencias, no había (todavía) entrado en el tiempo de las "convenciones nítidas"[78]: ella seguía siendo una forma (ingenua) de la literatura.

Otros, en consonancia con las grandes interrogaciones sobre el lenguaje evocadas en la apertura de este capítulo, van, hacia fines de los años sesenta, a volver a abrir el expediente de la retórica, pero justamente no la de Aristóteles revisada por Cicerón. La retórica que ellos reivindican está primero en el *poiein*, es fuerza creadora del lenguaje y no está reducida

---

[76] Arnaldo Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1983, p. 334.
[77] Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, pp. 26-29.
[78] Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel, op. cit.*, p. 12.

al registro del decir, del decir bien, de lo persuasivo o incluso de la prueba. Para Hayden White, hay que buscar su genealogía del lado de Vico. La noción de "construcción de la trama" (*emplotment*), que está en el corazón de la tesis de su *Metahistory*, proponía una poética de la historiografía[79]. Pero de la "trama" (*mythos*) de Aristóteles a la "construcción de la trama" (*emplotment*) y a los "tropos" (*troping*) de White, nos deslizamos del contenido a la forma, o más exactamente, la forma arrastra inevitablemente consigo un cierto contenido: lo que White ha denominado "el contenido de la forma"[80], ya que el recurso por parte del historiador a tal o cual tropo prefigura un relato posible. Pero, al mismo tiempo, la *poiesis* se aloja en la retórica o la retórica se vuelve propiamente *poiesis*. Y así, reuniendo (sin incluso saberlo claramente todavía) lo que el viejo Aristóteles había netamente separado, se abría un nuevo campo que, durante algún tiempo, pareció no tener límites. Pero pronto se multiplicaron las advertencias, las objeciones y los cuestionamientos; el debate llegó a ser muy serio (como durante el coloquio organizado por Saul Friedländer) y se pasó a otra cosa.

[79] Hayden White, *Metahistory. The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973, y supra pp. 26 y 113.
[80] Es el título de otro libro de Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1987.

Intermedio
Sobre tres alegorías de la Historia[1]

[1] Las tres alegorías de las cuales se trata en este intermedio se encuentran reproducidas en el pliego de fotografías en el centro del libro.

Clío y la gloria de Napoleón

Un cuadro, uno entre tantos otros, pintado en la gloria de Napoleón, muestra bien la nueva influencia de la Historia. Bastante poco conocido, creo, fue ejecutado por Alexandre Veron-Bellecourt, un pintor académico, que representó varias escenas de la gesta imperial. Su ausencia de originalidad es justamente lo que lo vuelve interesante aquí. Desplegando los procedimientos de la alegoría, el cuadro lleva por título: "*Clío* le muestra a las naciones los hechos memorables de su reinado"; fue presentado en el Salón de 1806[2]. En este se ve a Clío mostrándole lo que acaba de inscribir en una gran estela, a saber, las hazañas de Napoleón, sus victorias, a un grupo de hombres más o menos exóticos, indígenas de América, orientales, chinos, que están reunidos como alumnos ante un cuadro negro. En segundo plano, está el Louvre. Napoleón está presente, bajo la forma de un busto de emperador romano, cuya inscripción "*Veni, vidi, vici*" lo identifica como un nuevo César. Clásica, la puesta en escena obedece todavía a los cánones de la *historia magistra vitae*, y pone de relieve la ejemplaridad del gran hombre a la manera de Plutarco.

---

[2] Este cuadro, de dimensiones considerables (3,380 m x 2,750 m), se encuentra conservado en el Louvre.

Pero hay algo más: Napoleón no es solamente un héroe a la antigua, sino que también una encarnación de la Historia, es esa fuerza que va, cuyos efectos se dejan sentir hasta el otro lado del mundo. Ese en el que Hegel creyó reconocer al Espíritu del mundo, cuando atravesaba Jena a caballo. En sus *Memorias de ultratumba*, Chateaubriand decía de él que durante dieciséis años había sido el Destino, un Destino que nunca estaba en reposo, que corría sin cesar para remodelar Europa. Napoleón era "este conquistador que cruzaba la tierra"[3]. En su figura se manifiestan dos rasgos de la Historia moderna: su influencia sobre el destino de los países y de los hombres, y su rapidez de ejecución, nunca está en reposo. Napoleón surge, mientras que se le espera en otro lugar o más tarde.

Estos años son los de un sentimiento, ampliamente compartido, de una aceleración de la Historia. Bajo el efecto de un tiempo, que se ha transformado en actor y proceso, se opera una sincronización del mundo: hasta en China. Lo que mediante la composición de su cuadro traduce Veron-Bellecourt. El régimen moderno de historicidad galopa. Para escribirse, la Historia pasa de los sincronismos (indispensables para establecer el antes y el después) a la sincronización, que establece, según una escala del tiempo, el "más temprano que", el "más tarde que", el adelanto y el atraso, y circunscribe lo anacrónico. El conquistador también es el gran sincronizador. Sus rápidas cabalgatas a través de Europa, con sus trenes de artillería y el Código

---

[3] Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, edición crítica de Jean-Claude Berchet, 2a ed. revisada y corregida, Paris, Le livre de poche/Classiques Garnier, 2003-2004, vol. I, p. 1219 y p. 1131.

Civil en su equipaje, expresan también un choque de las temporalidades.

El ángel de la historia

Frente a este primer cuadro pongamos la acuarela pintada en 1920 por Paul Klee y que lleva por título *Angelus Novus*. Walter Benjamin, como sabemos, quiso ver en él al Ángel de la historia. De este cuadro, que adquirió en 1921, no se separó nunca más. Lo tenía todavía consigo durante su exilio en Francia. La tela volvió a manos de su amigo Gershom Scholem, quien la conservó en su casa en Jerusalén. Ahora se encuentra en el Museo de Jerusalén. Con este ángel, pasamos del genio conquistador de mirada aguileña al ángel impotente, que contempla la acumulación de ruinas. Ya no estamos en el régimen de la *historia magistra*, pero tampoco en el régimen moderno, el de la historia que avanza sin tregua. Más exactamente, vemos sus efectos destructivos.

Fascinado por esta figura, Benjamin escribió estas pocas líneas, tan frecuentemente retomadas en adelante, que forman la novena de sus tesis *Sobre el concepto de historia*. Para él, el cuadro "representa un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus

alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso"[4]. Ahí donde queremos percibir una cadena de acontecimientos, un tiempo lineal y una sucesión de causas y efectos, el ángel tiene esta visión sinóptica, desprendida, que le permite percibir una catástrofe única. Llevado por el viento del progreso, no puede realizar los ritos funerarios apropiados y abrir la era mesiánica de la futura sociedad sin clases.

Estamos a comienzos de 1940: después del pacto germano-soviético y la movilización de las tropas alemanas. Poco después, mientras intenta escapar de la policía de Vichy y de la Gestapo, Benjamin, en fuga, va a quitarse la vida en la frontera española. Publicadas una primera vez en *Les Temps modernes*, en 1947, y en Alemania, en 1950, gracias a los cuidados de Adorno, las breves tesis de Benjamin pasaron desapercibidas al comienzo. Es sólo en los años sesenta y después, que el ángel se volvió una figura familiar del cuestionamiento de la Historia y las *Tesis* un punto de paso obligado. Mientras más el futurismo del régimen moderno de historicidad se deshilachaba, más Benjamin se volvía un recurso para comprender lo que había sucedido, incluso un profeta para inspirar lo que había que hacer. Sus tesis aforísticas brillaban, un poco enigmáticamente, como

[4] Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", edición de Michel Löwy, *Avertissement d'incendie, une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, Paris, PUF, 2001, p. 71-77. Sigo el comentario de M. Löwy. Gershom Scholem, *Benjamin et son ange*, traducción y prefacio de Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 1995.

un manifiesto para otra historia, llevada por otro concepto de historia, es decir, otro tiempo donde presente, pasado y futuro se unirían de otro modo para abrir un nuevo tiempo mesiánico y "desanudar" las aporías del presente[5].

Al final de *La memoria, la historia, el olvido*, Paul Ricoeur retomó, por su parte, la imagen, pero con un comentario que desplaza su sentido: "¿Cuál es para nosotros, se pregunta, esta tempestad que paraliza a ese punto al ángel de la historia? ¿No es, bajo la figura actualmente debatida del progreso, la historia que los hombres hacen y que termina abatiéndose sobre la historia que los historiadores escriben? Pero entonces no es de estos últimos que depende el supuesto sentido de la historia, sino del ciudadano que da continuación a los acontecimientos del pasado. Se mantiene, para el historiador de oficio, más acá de este horizonte de fuga, la inquietante extrañeza de la historia, la interminable competencia entre la promesa de fidelidad de la memoria y la búsqueda de la verdad de la historia"[6]. Yo lo diría todavía de otra manera: cuando la figura del progreso no era discutida, la historia que escribían los historiadores esclarecía la historia que hacían los hombres, mostrando lo que habían hecho. De aquí en adelante, o por el momento, se ha terminado ese régimen historiográfico. Si bien la Historia, el concepto moderno de historia, sobre el cual Europa vivió dos siglos, sigue estando ahí, familiar todavía, ha perdido parte de su evidencia y de la eficacia que hasta hace poco tiempo estábamos de acuerdo en reconocerle (antes de que se impusiera la memoria). Atrapado

[5] Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Le Seuil, 1992, pp. 171-181.
[6] P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, p. 650.

en la red de un presente presentista, se esfuerza penosamente en reconocer el curso nuevo del mundo: su familiaridad se carga de extrañeza. Sí, extraña familiaridad de la historia.

Amapola y memoria

Esta es también la imagen de un "ángel de la Historia", pero esta vez, sin rostro. Aquel creado por Anselm Kiefer, en 1989[7]. Esta escultura llamada *Amapola y memoria* y *Ángel de la Historia* hace referencia, en particular, a Paul Celan y a Benjamin. Ahora se trataba de un ángel, pero con la forma de un pesado bombardero de plomo, material abundantemente utilizado por Kiefer (plomo proveniente del techo de la catedral de Colonia, del cual se había procurado una gran cantidad). De gran tamaño, el avión, de carlinga y alas aplastadas, parece más bien haber salido de una excavación arqueológica que listo para levantar el vuelo. La historia de la que era portador, la de los muertos y las destrucciones, tuvo lugar. Sobre sus alas, a la izquierda y a la derecha, se han dispuesto espesos libros, también de plomo, desde donde emergen flores de amapola. De ahí, el título de la obra que remite a la antología de Paul Celan, *Amapola y memoria*, publicada en 1952, donde se trata, a propósito de la Shoah, de memoria y de olvido. La amapola, indicó Celan, "implica el olvido". Su flor, que a la vez trae el olvido e impide la memoria, provoca un olvido imposible de

[7] Daniel Arase, *Anselm Kiefer*, Paris, Éditions du Regard, 2001, pp. 216-217; Anselm Kiefer, Daniel Arasse, *Rencontres pour mémoire*, Paris, Éditions du Regard, 2010. Kobi Ben-Meir, *Dialectics of Redemption, Anselm Kiefer's The Angel of History: Poppy and Memory*, Working Paper 68 (2009), Center for Germanic Studies, The Hebrew University of Jerusalem. Kiefer le regaló este Ángel al Museo de Jerusalén en 1990.

olvidar. En la nariz del avión, Kiefer apuntó una inscripción en polaco, una especie de refrán que dice: "silenciosos como sembradío de amapola"[8].

Sin entrar ni en la exégesis de la poesía de Celan ni en aquella de los usos que Kiefer hace de esta última, retengamos solamente la imagen de una historia paralizada: el ángel no volverá a alzar el vuelo. El tiempo se ha detenido y flota un silencio mortal. El espectador se enfrenta a un pasado que no pasa o a un presente sin fecha, con el cual sólo ha podido instaurarse una relación donde la memoria y el olvido se entreveran, o más bien, se entrechocan y de la cual el silencio, con sus múltiples valencias, ha sido, de hecho, la expresión fundamental. Nacido en 1945, Kiefer dijo a propósito de sí mismo: "I need to know where I came out of. There was a tension between the immense things that happened and the immense forgetfulness. I think it was my duty to show what is and what isn't"[9]. Orgulloso vector de los avances de la técnica, el avión, clavado al suelo, es un testimonio en ruinas. De ahora en adelante, pertenece a las ruinas que él hizo surgir, mientras que nosotros no hemos acabado todavía con el silencio que se había instalado entonces.

---

[8] Agradezco vivamente a Bogumil Jewsiewicki por su traducción y las precisiones que me entregó. "La expresión viene, probablemente, escribe él, de la vieja práctica campesina de darle a chupar a los niños pequeños, trozos de tela rellenos con una especie de pasta de amapola molida, un poco azucarada. Ligeramente drogados, los niños no lloraban. Somnolientos, estaban en silencio. Ya antes de la Segunda Guerra Mundial, los médicos intentaban combatir esta práctica, puesto que consideraban que el uso abusivo de este "tranquilizante" era el responsable del subdesarrollo intelectual de muchos niños de estratos pobres".

[9] Steven Henry Madoff, "Anselm Kiefer: A Call to Memory", *Art News*, 86/8, 1987, p. 127.

Tercer capítulo

Del lado de los escritores: los tiempos de la novela

La creencia en la historia y la creencia en la literatura han crecido a la par. La historia moderna y la literatura moderna, bajo la forma de la novela, triunfan juntas. Hasta el punto de hacernos olvidar que la historia de la novela comenzó bastante más temprano, así como la de la historia, que por lo demás, empezó mucho antes de la formulación del concepto moderno de historia. Para los grandes novelistas del siglo XIX, decir el mundo, percibir su carácter inédito, es justamente dar a leer un mundo embargado por la historia, atravesado, moldeado por ella. Comenzando por una Europa conmocionada por los años de la Revolución y del Imperio. El siglo XIX, que es tanto el siglo de la historia como el de la novela, vio imponerse esta evidencia doble: la de la historia, concebida como proceso, llevada por un tiempo actor, viviéndose según el modo de la aceleración; la de la novela, llamada a decir este mundo nuevo. Así, pues, hay dos "lados": por una parte, el de los historiadores y de la historia transformándose en disciplina; por otra, el de los escritores y de la novela imponiéndose como el género más importante. El lado de los escritores, que desde hace mucho tiempo es reconocido y ampliamente explorado por la crítica

literaria, se extiende, para tomar dos referencias cómodas, de Balzac a Sartre.

Sin embargo, una evidencia semejante no se impuso en un día. Se puede seguir su recorrido entre la Revolución y la Restauración. Chateaubriand emprendió la vía de la epopeya repetidas veces. Balzac no definió claramente su temática sino hasta el día que reconoció que debía escribir una historia de la sociedad francesa. Walter Scott pudo ser invocado tanto por Balzac como por Agustin Thierry, quien también reconoció una deuda respecto a *Los mártires* de Chateaubriand, mientras que para Ranke, Walter Scott representaba lo que de ninguna manera hay que hacer. En suma, durante este período, la creencia en la Historia y la creencia en la literatura (en particular bajo la forma de la novela), avanzaron conjuntamente mientras que se imponía una nueva historia, llevada por un tiempo progresivo.

Atento a las relaciones entre la novela y la Historia, Milan Kundera subraya que el novelista no es "el sirviente de los historiadores"[1]. Por lo demás, ¿no sería esto acaso hacerse el sirviente de un sirviente, ya que el historiador durante mucho tiempo ha caminado detrás del príncipe o del político, del filósofo e incluso del poeta? Ya sea que se piense en Heródoto frente a Homero o en las discusiones, más refinadas, sobre poesía e historia, encontradas en el capítulo II. Además, si el escritor camina, al menos el que se da como tarea decir el mundo, es a la cabeza. Y aquí no se trata de vanguardia, sino de esto solamente: el historiador viene después, no sólo cronológicamente, sino cognitivamente. Esto es verdad respecto a todos los practicantes de las ciencias humanas y

[1] Milan Kundera, *L'art du roman, Œuvre II*, Paris, Gallimard, 2011, p. 990.

sociales, de los cuales se espera que reúnan, en la medida de lo posible, pruebas de lo que sostienen. Inevitablemente, son como el búho de Minerva que alza el vuelo al caer la noche: el proceso reflexivo circunscribe su ámbito. Mientras que el escritor puede liberarse de él para captar lo que todavía no tiene palabras para decirse y a lo cual, libro tras libro, va a intentar acercarse con sus propias palabras. Esto es lo que puede ser llamado trabajar sin red.

¿El régimen moderno de historicidad y la novela caminan, sin embargo, codo con codo? Sí y no: es lo que intentamos comprender en este capítulo. Sí, porque todo comienza con esta experiencia irrefutable y común de las sociedades europeas embargadas por un tiempo nuevo. No, porque la literatura va a interesarse de preferencia en las fallas del régimen moderno, en captar sus defectos, en aprehender la heterogeneidad de las temporalidades que están ejecutándose para convertirlas en un motor dramático y en la ocasión para un cuestionamiento del orden del mundo. Todo esto mientras que en Francia la historia de 1820, la de los doctrinarios y de los liberales, estará más orientada hacia y llevada por una teleología del progreso, cuya encarnación política es la nación. Según Milan Kundera, "el tiempo de Balzac ya no conocía la feliz ociosidad de Cervantes o de Diderot. Se había embarcado en el tren que llamamos Historia. Es fácil subirse, pero es difícil bajarse"[2]. La escritura balzaciana parte justamente de esta experiencia de la aceleración de la Historia: "Antiguamente, su lenta marcha la volvía casi invisible, después aceleró el paso y súbitamente todo está cambiando en torno a los hombres

[2] M. Kundera, *Ibid.*, p. 643. Véase *Balzac dans l'Histoire, études réunies et présentées* por Nicole Mozet y Paule Petitier, Paris, SEDES, 2001.

durante su vida"[3]. Después de Balzac, su paso se acelera todavía y veremos cómo Chateaubriand y Tolstoi, y después Musil y Sartre, se embarcaron en el tren de la Historia, o más bien, cómo buscaron, uno tras otro, subirse y bajarse de él. Luego, tres novelistas contemporáneos, W.G. Sebald, Olivier Rolin y Cormac McCarthy, nos ayudarán a delimitar qué ocurre con estos dos lados, el de la literatura y el de la historia, hoy en día.

El historiador de las costumbres

De lo anteriormente dicho, se deriva para el autor de *La comedia humana* una tarea doble: volver a trazar, en primer lugar, las trayectorias aceleradas o quebradas de personajes que suben muy alto o que caen muy bajo, que aparecen repentinamente en la escena mundana para desaparecer igualmente rápido. Los advenedizos —los Hulot, Camusot, Popinot, Nucingen—, las grandes damas que están en su cénit desaparecen y luego renacen, como la duquesa de Maufrigneuse, que después de 1830 reaparecía como princesa de Cardignan. También están los anacrónicos: aquellos que se obstinan, a pesar de todo, en seguir siendo los mismos, y que sin embargo, han retrocedido varios siglos en unos años, como el marqués de Esgrignon en *El museo de antigüedades*. Estos últimos, lamentables y ridículos a la vez, fuerzan, sin embargo, el respeto.

Estar atento, en segundo lugar, al "segundo plano" que hay que captar porque tampoco va a durar. Entramos, dice Kundera, en "la época de las descripciones". Están, por ejemplo, estos salones de provincia, que son pervivencias gastadas y más

[3] M. Kundera, *Les testaments trahis, op. cit.*, pp. 852 y 953.

o menos remendadas, reconstituidas de un tiempo pasado. Interiores, casas, calles, maneras de ser, de hablar, de vestirse, que figuran como huellas anticuadas que pronto se borrarán. Son anacronismos, sobre los cuales se detiene extensamente el novelista, ávido de esta yuxtaposición o de este amontonamiento de temporalidades diferentes. Al contrario del historiador, mientras más avance el siglo, con más firmeza inscribirá este último en el frontón de su templo: "El anacronismo, he ahí el pecado". Trabajada por la historia, la sociedad balzaciana está enteramente atravesada por tiempos discordantes que se frotan y chocan entre sí, a veces trágicamente. Frente a las pervivencias, están las novedades, la moda del día, los torbellinos de lo que está en boga, las fortunas que se hacen y se deshacen.

El tiempo de *La comedia humana* no es lineal sino que está fragmentado en episodios, es discontinuo. Nos subimos y nos bajamos del tren, y el viajero se vuelve observador de la simultaneidad de lo no simultáneo, de estas temporalidades discordantes, de estos personajes que comparten los mismos espacios pero que no viven en el mismo tiempo. Al presentarse, en el *Prefacio* de 1842, como "el narrador de los dramas de la vida íntima" y como "el arqueólogo del mobiliario social", Balzac quería escribir esta historia de las costumbres que los historiadores nunca supieron concebir, ellos que se atienen a "secas y repulsivas nomenclaturas de hechos". "Así descrita, la sociedad debía llevar consigo la razón de su movimiento". Aparece finalmente la frase siempre citada: "La Sociedad francesa iba a ser el historiador. Yo no debía ser más que el secretario"[4], que se podría interpretar así: yo no soy el escriba de

[4] Balzac, *La comédie humaine*, Paris, Gallimard, I, 1951, Avant-propos, p. 7.

la Fortuna, como quería serlo Polibio, sino el de la Sociedad; es ella quien habla y es ella lo real. Historiador de las costumbres y del presente, este es el título que reivindico.

El Coronel Chabert lleva a su máxima expresión el conflicto de las temporalidades cuando el personaje epónimo le anuncia al procurador Derville, que por fin lo recibe: soy el coronel Chabert, "el que murió en Eylau"[5]. Se transformó en un anacronismo viviente, en un sobreviviente, en un resucitado, en un otero. No debería estar ahí, no debería haber vuelto, porque como descubre, ya no hay lugar para él en la sociedad de la Restauración. Entre 1807 y 1818, fecha de su reaparición, el mundo ha cambiado completamente. La trayectoria de su vida lo lleva del anonimato del comienzo al del final: del hospital que lo vio nacer al hospicio de Bicêtre, donde no es más que Jacinto. Entre los dos, conoce una ascensión rápida —el nombre, el título, el dinero— y después, mientras que el sol napoleónico se apaga, lo pierde todo, hasta su nombre; mientras que su mujer, Rosa, quien también partió desde lo más bajo, pasó del "Palais-Royal" al Faubourg-Saint-Germain. Teniendo tan sólo un nombre de pila, gana un primer apellido y luego un segundo, el de condesa de Ferraud, que ha vuelto a estar vigente y que presagia una situación cada vez más favorable en la corte. Por lo mismo, ella no puede aceptar este resurgimiento de su pasado en su presente, por añadidura abierto a esperanzas más grandes todavía. Cuando el desdichado Chabert toma plenamente conciencia de ello, sólo puede constatar: "Estuve enterrado bajo muertos, pero

---

[5] Le Colonel Chabert, *op. cit.*, II, 1952, p. 1097. Publicado primero en 1832, Balzac lo revisó en 1835 y 1844. Véase Joelle Gleize, "Reconstruire l'histoire: le Colonel Chabert", en *Balzac dans l'histoire, op. cit.*, pp. 223-235.

ahora lo estoy bajo vivos [...], bajo la sociedad entera que se empeña en sepultarme"[6]. Llega, finalmente, después de una escena que lo despoja de las últimas dudas sobre los verdaderos sentimientos de su mujer hacia su persona, la resolución final de "permanecer muerto"[7]. Llevado por la Historia, el coronel, barón del Imperio, es también destruido por ella. Lo ha tomado y lo ha abandonado. A él no le está permitido reembarcarse en el tren del tiempo.

En *El museo de antigüedades*, publicado en 1839, Balzac juega igualmente con el desfase del tiempo y con los efectos de la simultaneidad de lo no simultáneo. Pero remonta todavía antes en el tiempo, poniendo cara a cara los restos del Antiguo Régimen y de los advenedizos de la nueva sociedad. La escena transcurre "en una de las menos importantes Prefecturas de Francia", en el hotel Esgrignon, donde se reúnen algunos escasos sobrevivientes de esta "verdadera nobleza de provincia", que nunca comprendió que el feudalismo había perdido vigencia desde hace mucho tiempo. De ahí, el "apodo" museo de antigüedades que le daban a este "pequeño faubourg Saint-Germain de provincia"[8] aquellos que no eran admitidos en él. ¡Tanto más se burlan cuanto que les gustaría ser admitidos! La Señorita de Esgrignon, hija del viejo marqués, aparece ante los ojos de Emile Blondet —a quien Balzac convirtió en el narrador de la historia— como "el genio del feudalismo"[9].

La trama se anudará en torno al joven conde, hijo del marqués, que es educado en completo desfase respecto al mundo parisino donde tiene la ambición de brillar lo

[6] *Ibid.*, p. 1103.
[7] *Ibid.*, p. 1139.
[8] *Le gabinet des antiques, op. cit.*, IV, 1952, p. 343.
[9] *Ibid.*, p. 342.

más rápido posible. Se le ha inculcado "el dogma de su supremacía". Se le repitió que, fuera del rey, todos los señores son sus semejantes y que debajo de la nobleza sólo están los descendientes de los galos vencidos[10]. Balzac no duda en volver a poner en escena la figura de francos contra galos. Así como dice la duquesa de Maufrigneuse durante una breve aparición donde los Esgrignon al final de la novela: "¿Acaso están todos locos, aquí? ¿Desean quedarse en el siglo quince cuando estamos en el diecinueve? [...]. Ya no hay nobleza, tan sólo aristocracia"[11]. La novela se acaba en 1830. Cuando Carlos X parte al exilio, el marqués va a su encuentro y se une, por algunos instantes, al "cortejo de la monarquía vencida". Muere poco después. "Los galos triunfan", fue lo último que dijo. En cuanto a la Señorita de Esgrignon, le pareció ser a Blondet, al encontrarla en la ciudad un poco después, "como Mario sobre las ruinas de Cartago"[12].

Por su parte, Balzac, quien reconoce el poder de la Historia moderna, se ve, después de 1830, como un descreído: "No comparto la creencia en un progreso indefinido, en cuanto a las Sociedades"; es por eso que "escribo a la luz de dos Verdades eternas: la Religión y la Monarquía"[13]. De este doble movimiento de reconocimiento y de rechazo, surge su atención a las discordancias de los tiempos, a los intervalos, a las discronías, en resumen, a la simultaneidad de lo no simultáneo. Potente dispositivo cómico o trágico, según el caso, de *La comedia humana*.

---

[10] *Ibid*., p. 354.
[11] *Ibid*., p. 459.
[12] *Ibid*., p. 463.
[13] Balzac, *op. cit*., I, p. 9.

El nadador entre dos riberas

Antes de Balzac, estuvo Chateaubriand. Este truismo quiere simplemente recordar que un primer encuentro literario con la Historia ocurrió con Chateaubriand. Nacido en 1799, Balzac llega al mundo después de la Revolución, mientras que Chateaubriand, nacido en 1768, tiene veinte años en 1789: habiendo atravesado este período, puede dar testimonio (según la etimología de la palabra latina *superstes*, que, recordémoslo, significa "testigo"). Balzac forma parte de los jóvenes a quienes justamente Chateaubriand deseaba dirigirse en el Prefacio general de sus *Obras Completas*: "Veinticinco años han pasado desde comienzos de siglo [...], los hombres de veinticinco años que tomarán nuestros lugares [...] no han nacido de las entrañas de la monarquía"[14]. Cuando nos interrogamos sobre las relaciones entre literatura e historia quizás no pensamos inmediatamente en Chateaubriand, puesto que no tomó ni ilustró la gran vía de la novela. Por el contrario, durante mucho tiempo se vio a sí mismo como un historiador, antes de renunciar a serlo. La elección de las letras hizo de este cadete bretón, vencido en la Revolución, un escritor antes que un marino, es decir, un hombre que iba a vivir de su pluma, la cual no le dejó otra opción que inventar una forma inédita de escritura para consignar lo que primero había titulado *Memorias de mi vida*. En 1811, aún quiere sacar adelante dos proyectos: una historia de Francia y sus *Memorias*. Pero una decisión semejante implicaba el abandono previo de la "literatura": "Hay que abandonar la

[14] Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe, op. cit.*, vol. II, p. 1535.

lira con la juventud", confiesa en una carta. El fracaso de *Los mártires*, que había concebido como una gran epopeya moderna, terminó de convencerlo de que el género épico ya no era posible. Es la *Historia* la que debe venir a coronar sus *Obras completas*. Con las *Memorias*, quiere dar cuenta de sí ante sí mismo. Pero la *Historia de Francia* no llega a ver la luz finalmente y las *Memorias de mi vida* llegarán a ser, después de 1830, las *Memorias de ultratumba*[15].

Para Chateaubriand, el encuentro con la Historia fue tan estremecedor ¡que comenzó por escapar de ella! De ahí, el episodio de su viaje a América y de su búsqueda de lo salvaje. Pero la historia no tarda en imponerse, cuando estando exiliado en Londres emprende la redacción de su primer libro, el *Ensayo histórico sobre las revoluciones antiguas y modernas*. Para comprender lo que está en curso. Todavía entonces cree en lo paralelo y en el gran modelo de la *historia magistra vitae*: lo precedente aclara. No obstante, el libro permanecerá inacabado. Todavía en 1807, justo después del asesinato del duque de Enghien, convoca esta gran referencia clásica en un artículo publicado en el *Mercure*: "El historiador aparece encargado de la venganza de los pueblos. Es en vano que Nerón prospera, Tácito ha nacido ya en su Imperio"[16]. A fin de cuentas, el historiador fija un encuentro: con la posteridad, con el porvenir. El historiador de Luciano de Samosata ya debía escribir para el porvenir, pero sin decirlo abiertamente[17]. Pero cuando Chateaubriand retoma este texto en las *Memorias*, Napoleón ha muerto y "Tácito" tiene una canosa cabeza.

---

[15] Jean-Claude Berchet, *op. cit.*, prefacio, p. XXI, así como Berchet, *Chateaubriand*, Paris, Gallimard, 2012, pp. 528-531.
[16] Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, libro XVI, capítulo X.
[17] Véase *supra*, cap. II, pp. 149-150.

Con los cuatro volúmenes de sus *Estudios históricos*, publicados en 1831, pone un punto final a su carrera de historiador. Redactados en la prensa cuando se desmorona la Restauración, Chateaubriand se siente más desajustado o "mal situado" que nunca: "Se prohíbe a los Capetos y publico una historia en la cual los Capetos ocupan ocho siglos"[18]. En el prefacio recapitula, de una manera más segura y distanciada, estos cambios radicales y este asalto al siglo por parte de la Historia, y ratifica también el hecho de que no será el gran historiador que había imaginado llegar a ser. Este largo texto es un adiós a la historia, además de un amplio panorama historiográfico, el primero de este género: "Los tiempos en los que vivimos son hasta tal punto tiempos históricos que imprimen su sello en todos los tipos de trabajos [...]. Hoy en día, todo adquiere la forma de la historia: polémica, teatro, novela, poesía". En cuanto a la historia propiamente dicha, conviene escribirla de otro modo: "Una gran revolución se prepara: Francia debe recomponer sus anales para ponerlos en relación con los progresos de la inteligencia"[19]. Este es el programa mismo de la nueva escuela histórica. No puede ser el suyo.

Es cierto que él escribe: "He hecho historia y podía escribirla", pero finalmente no le consagra su tiempo libre después de su retirada de 1830. Por dos razones al menos. La primera es que el terreno está ocupado por la nueva generación de historiadores liberales, esos mismos que, en la claridad de las mañanas de julio, se propusieron "recomponer los anales según

---

[18] Chateaubriand, *Études historiques ou discours historiques*, Prólogo, *Œuvres complètes*, Paris, Firmin-Didot, 1842, tomo I, p. 2.
[19] *Ibid*., pp. 21-2.

los progresos de la inteligencia". Para ellos no hay ninguna duda: el régimen moderno de historicidad se ha vuelto una evidencia, un principio de inteligibilidad de toda la historia de Francia. Aunque Chateaubriand percibe, e incluso mejor que muchos, la revolución pasada y la que se prepara, no puede olvidar de dónde viene: no renuncia a su fidelidad *out of date* al viejo Carlos X, guarda algo del antiguo régimen de historicidad, ya que una vez más, su escritura es ese continuo movimiento de uno al otro, del régimen antiguo al régimen moderno[20]. Los primeros ven en 1830 el cumplimiento de la historia, incluso su cuasi-fin, mientras que el segundo la vive como el término del final. ¡Un poco como el viejo marqués de Esgrignon, pero sin creer ya que los galos triunfan!

En 1832, las *Memorias de [su] vida* se transforman en las *Memorias de ultratumba*. Con sus miles de páginas, escritas en adelante "sentado en su ataúd", sólo aspira a "un porvenir más allá de la tumba" (Prefacio testamentario): "En mi persona representaba [...] la epopeya de mi tiempo, tanto más cuanto que he visto terminar y comenzar un mundo [...]. Me he encontrado entre los dos siglos como en la confluencia de dos ríos..."[21]. Recurre también a otra fórmula elocuente: en su opinión, se tratará de "la historia llevada a la grupa por la novela". No hay un tren del tiempo o de la Historia, sino un "tren del mundo", que todavía va a caballo, y los incesantes desplazamientos de un eterno viajero.

Para el historiador moderno, la fecha discrimina el antes del después, es una referencia en una evolución continua,

---

[20] F. Hartog, *Régimes d'historicité, op. cit.*, pp. 124-126.
[21] Chateaubriand, *Préface testamentaire, en Mémoires d'outre-tombe, op. cit.*, vol. I., 1542.

marca las etapas de un progreso e incluso mide una perspectiva teleológica, mientras que el memorialista evoca las fechas e incluso las multiplica por sus efectos de reverberación. Sin cesar, opera cortocircuitos entre pasado y presente. El primero se inscribe en el tiempo *chronos*, el segundo en el tiempo *kairos*. Uno repara los desgarrones del tiempo y se dedica a reanudar la continuidad, el otro le da todo su lugar a esta otra gran modalidad de relación con el tiempo que es la simultaneidad de lo no simultáneo. Chateaubriand inscribe esta experiencia en el corazón de su escritura y se hace cronógrafo en un sentido nuevo: su objetivo no es, como el historiador, establecer sincronismos, sino que hacer surgir disincronismos. Escribe el tiempo, hace su "anatomía", pero no en el frío de una mesa de disección. El narrador habla desde la ultratumba, lucha contra el tiempo, ocupa simultáneamente todas las posiciones, yendo del pasado al presente y al futuro, evocándolos, oponiéndolos, esclareciéndolos y transformándose a sí mismo, página tras página, en un verdadero lugar de memoria ambulante.

En muchos sentidos, julio de 1830 juega el papel de un momento discriminante. Para los liberales, esta revolución marca el resultado del "trabajo de los siglos pasados": Francia alcanza, por fin, el puerto de la monarquía constitucional y 1789 se acaba. Asimismo, para Michelet (nacido en 1798), "el relámpago de julio" es ese instante que le permite abarcar con la mirada todo el curso de la historia de Francia y proponerse reanudar "el hilo de la tradición, que, en todas las cosas, había sido roto"[22]. Mientras que para Chateaubriand estas jornadas marcan el comienzo de la vigilia mortuoria de una monarquía

[22] Jules Michelet, "L'héroïsme de l'esprit", en *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Flammarion, 1974, pp. 31-42.

agonizante, cuyos dos momentos clave fueron sus viajes crepusculares a Praga, por una causa a la cual sigue apegado sin poder creer ya en ella, justamente porque cree que la Historia es ese movimiento que no puede ni volver atrás ni detenerse. De la misma manera, 1830 también significa un tiempo de detención para Balzac: "su repliegue hacia una posición legitimista (a partir de opiniones inicialmente liberales) se comprende como el duelo de una concepción voluntarista de la Historia" y "un despido dado a la gran Historia"[23].

Chateaubriand reconoce toda la fuerza del régimen moderno de historicidad y fija domicilio (siempre de manera provisional) entre dos: entre el antiguo y el nuevo régimen de historicidad. Así, descubre la imposibilidad de volverse completamente historiador y escoge seguir siendo ese nadador entre las dos riberas o en la confluencia de dos ríos del tiempo, postura que hace posible, e incluso necesaria, la escritura de las *Memorias de ultratumba*, mediante la invención de esta forma única, en la cual, al interrelacionarse los tiempos, es buscada la simultaneidad de lo no simultáneo.

"El océano de la historia"

Chateaubriand recurría a la imagen del río escurriendo entre dos riberas. Con Tolstoi, la historia ganó en potencia, en extensión y en enigma: se volvió un "océano, en vaivén entre una de sus riberas y la otra". Esa es la imagen que organiza el epílogo de *Guerra y paz*. Pero en 1820 el océano "había vuelto a sus riberas". "Parecía tranquilo, pero las fuerzas

[23] Paule Petitier, *Balzac dans l'histoire, op. cit.*, p. 10.

misteriosas que mueven a la humanidad (misteriosas, porque ignoramos las leyes de su movimiento) siguen actuando"[24]. Oceánico, también, el libro es la novela verídica de la Historia. Quizás la historia es como una novela, pero sobre todo, es sólo la novela la que está en condiciones de aproximarse a la realidad de la Historia, ya que por su atención a los detalles, a las incertidumbres, a lo aleatorio, puede producir finalmente algo análogo a su inagotable complejidad. Mientras que los historiadores, al seguir la pista de los oficiales de estado mayor, la pasan por alto. Una batalla nunca se desarrolla según un plan concebido de antemano. La guerra tiene poco que ver con el ajedrez, así como le explica el Príncipe Andrés a su amigo Pierre Bézouknov: la comparación sólo es buena para los estrategas de pacotilla, que recorren los campos de batalla sin ver nada. Además, cuando Pierre se encuentra por casualidad en el epicentro de la batalla de Borodinó, comprende aún menos que Fabrice en Waterloo lo que está ocurriendo a su alrededor. Con su sombrero blanco y su traje de civil, no es sino un turista que ha venido para ver y que no ve nada, aparte de las idas y venidas de los soldados apresurados, que él, como hombre cortés que es, se esfuerza en molestar lo menos posible[25]. Para captar plenamente un acontecimiento, ya sea un combate u otro, en realidad sería necesario poder escribir "la historia de todos los individuos sin excepción" que han participado en él y no sólo aquella de "algunos personajes aislados". A falta de lo cual se recurre a una "fuerza que obliga a los hombres a orientar su actividad hacia un objetivo único"[26]: el espíritu de conquista para los

[24] Tolstoï, *La guerre et la paix*, Paris, Gallimard, 1952, p. 1485.
[25] *Ibid.*, p. 1033.
[26] *Ibid.*, p. 1568.

franceses, el sentimiento patriótico para los rusos, o bajo una forma más abstracta todavía, la potencia.

Tolstoi no pretende tener una visión global, esa visión de conjunto buscada por los historiadores desde Polibio al menos: visión divina o punto de vista de la Fortuna. No busca ver el conjunto, sino verlo todo. No quiere ser Napoleón, quien desde lo alto de un montículo, cree abarcar el campo de batalla, ni el oficial de estado mayor que galopa a lo largo de las líneas, sino que desea poder seguir cada paso de cada soldado. Su problema no es la distancia imposible de llenar entre lo particular y lo general, sino el de una totalización imposible. "La marcha de la humanidad, determinada por una cantidad innumerable de voluntades individuales, escribe, es un movimiento continuo. El conocimiento de estas leyes es la meta de la historia. Pero para establecer las leyes de este movimiento continuo, suma de todas las voluntades humanas, la inteligencia admite arbitrariamente unidades discontinuas". O bien, "escoge una serie de acontecimientos continuos, fuera de otras series, aunque no hay y no puede haber comienzo de ningún acontecimiento, y que un hecho siempre se deriva del otro sin discontinuidad"; o bien, decide "considerar los actos de un solo hombre, zar o jefe del ejército, como la suma de las voluntades de todos"[27].

[27] *Ibid.*, p. 1070. Hugo, en *Les misérables*, escribía: "Esto es, a grandes rasgos, lo que perdura confusamente del año 1817, olvidado ya hoy. La historia desatiende casi todas estas particularidades y no puede hacer otra cosa; el infinito la invadiría. Sin embargo, estos detalles que, sin razón, son llamados pequeños —no hay hechos pequeños en la humanidad, ni hojas pequeñas en la vegetación— son útiles. La figura de los siglos se compone de la fisonomía de los años". Agradezco a Robert Morrissey por haberme señalado esta aproximación.

En sí, la historia podría ser cognoscible, y así pues, factible, pero nuestra ignorancia de las leyes de su movimiento implica que siga permaneciendo "misteriosa". Una última manera de explorar este mismo enigma es la que lleva a plantear el problema en términos de fatalidad o de libertad en la acción de un hombre o de varios: ese es el objeto del epílogo y del apéndice de *Guerra y paz*. Al examinar los hechos y los gestos de los hombres que creyeron dirigir los acontecimientos de 1805, de 1807, y sobre todo, de 1812, Tolstoi reconoció la ilustración de dos leyes: la de la "fatalidad, que según [su] convicción, rige la historia" y "esta ley psicológica que impulsa al hombre que cumple el acto menos libre a imaginar, a posteriori, toda una serie de deducciones que tienen como objetivo demostrarse a sí mismo que es libre"[28]. Para actuar necesito creer que la decisión de hacer o de no hacer, es mía. Estas dos leyes, que tienen un alcance diferente, permiten reconocer el carácter ineluctable de la historia, así como la propensión (inevitable) a creer que los hombres, algunos hombres, la hacen, o que al menos, contribuyen a ella.

En su *Ensayo* sobre Tolstoi y la historia, el filósofo e historiador Isaiah Berlin introdujo la distinción, que llegó a ser famosa, entre el zorro y el erizo, retomada del poeta griego Arquíloco: "Muchas cosas sabe el zorro, pero el erizo sabe una sola, y grande". Entre los escritores y los pensadores, los "erizos" son, por ejemplo, Platón, Dante y Hegel, y los zorros Heródoto, Montaigne o Balzac. A los primeros, les corresponden los sistemas y la búsqueda de la unidad; a los segundos, la variedad y el gusto por la multiplicidad. Ahora bien, Tolstoi sería el uno *y* el otro: naturalmente zorro, habría

[28] *Ibid*., p. 1620, véase supra, introducción, pp. 19-20.

buscado tender hacia el erizo[29]. Es así que Berlin da cuenta de su filosofía de la historia, oscilando entre la atención a los detalles más tenues y la convicción de que hay leyes de la historia, pero que se nos escapan. Ya sea en los pasajes narrativos o en los desarrollos reflexivos, la novela no deja de plantear y de volver a plantear esta pregunta. Hasta en el epílogo, donde se yuxtapone la narración y la reflexión.

Para decirlo todavía de otro modo, el zorro, como Balzac o Chateaubriand, es aquel que en el mundo histórico que se dedica a captar, está particularmente atraído por la simultaneidad de lo no simultáneo, o está interesado e incluso ansioso por darle lugar, por darle *todavía* un lugar. Y en este sentido, la novela se encarga de esta dimensión de la historicidad de la cual la historia de los historiadores, afianzada al régimen moderno de historicidad, no podría hacerse cargo, ella, que se ha embarcado en el tren del tiempo. Desde este nuevo observatorio, descubre un paisaje inédito que describirle a los otros viajeros, una nueva historia por escribir. Tolstoi da la impresión de querer estar a la vez en el tren y al exterior: no deja de saltar en el tren y fuera del tren. Pero su problema es mucho más complicado que el de Balzac. De ahí, el abigarramiento de la novela, que es la vez una lección de historia, una lección sobre la lección, e incluso quizás, sobre el fracaso de toda lección.

En efecto, al final del libro, el joven Nicolás, el hijo del Príncipe Andrés, tiene una pesadilla que también es un sueño de gloria. Se ve llevando un casco "así como aparece

---

[29] Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox, An essay on Tolstoï's View of History, op. cit.*, pp. 2-4. Véase también Pietro Citati, *Tolstoï*, trad. francesa, Paris, Denoël, 1987.

dibujado en las obras de Plutarco". La visión de su tío Pierre, que primero lo acompañaba, es remplazada por la de su padre muerto que lo "acaricia" y "lo aprueba". "Y sólo le pido a Dios una cosa, dice entonces el niño, que me ocurra lo que le ocurrió a los grandes hombres de Plutarco, y haré como ellos. Lo haré mejor que ellos. Todo el mundo lo sabrá, todo el mundo me amará, todo el mundo me admirará"[30]. Sin embargo, si hay una forma de historia denunciada por Tolstoi, es justamente la historia a la Plutarco, aquella que quiere creer y hacer creer que los grandes individuos hacen la historia. Ahora bien, el joven está dispuesto a reactivar el modelo y a reconciliarse con los que, al comienzo de la novela, eran los sueños de su padre, gran admirador de Napoleón. Así, pues, todo podría volver a comenzar, con las mismas ilusiones, y el océano salir, de nuevo, de sus riberas.

"Qué asunto más especial el de la historia"

Si con el siglo XIX la Historia llegó a ser una evidencia para todos, los historiadores y los escritores no se la apropiaron exactamente de la misma manera. En este juego con y contra el régimen moderno de historicidad, los primeros van más del lado del "con" (con el tiempo como progreso), al menos en la primera mitad del siglo, mientras que los segundos, que no están necesariamente contra, se muestran más requeridos por lo discontinuo, más atentos a lo anacrónico y a las temporalidades discordantes, más sensibles al tornasol de la simultaneidad de lo no simultáneo y a los dramas que anuncia.

[30] *La guerre et la paix, op. cit.*, p. 1556.

Como si existiera una suerte de reparto, al menos hasta que Tolstoi lo haga volar en pedazos.

Después, con la guerra de 1914 y sus consecuencias, se imponen más bien imágenes de destrucción. La famosa frase de Valéry: "Nosotras, las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales" expresa una constatación y una inquietud compartidas. De ello se deriva una puesta en duda de la historia de los historiadores, justamente aquella de la cual se han servido y han abusado los políticos, la de las lecciones de Historia, pero no un cuestionamiento del concepto mismo de historia. Valéry quisiera verla entrar, por fin, en la era del rigor y de la precisión y abandonar el mundo de la literatura, y lo que es peor, de una literatura que ignora serlo.

"Esta masacre absurda y gigantesca, resume bien Kundera, inauguró en Europa una nueva época donde la Historia, autoritaria y ávida, surgió delante de un hombre y se apoderó de él. Es desde afuera que, en lo sucesivo, el hombre será determinado en primer lugar"[31]. Más que nunca la novela le presta atención a esta influencia de la Historia, que con tanta fuerza ha explorado la trilogía *Los sonámbulos* del vienés Hermann Broch. Publicada en 1931, la obra sigue la marcha de la Historia entre 1888 y 1918, donde reconoce la "degradación de los valores". A los tiempos modernos, que querían verse como el avance de la Razón, opone el diagnóstico de un ascenso progresivo de lo irracional, del cual 1918 marca el punto culminante.

El austriaco Robert Musil, que combatió en el frente italiano, reflexionó de una manera extensa y potente en torno a estos cambios radicales. *El hombre sin atributos*,

[31] *Ibid*., p. 1173.

escrito desde comienzos de los años veinte hasta mediados de los años treinta, y que quedó sin terminar, no describe la catástrofe misma, sino que comienza antes de la destrucción del Imperio Austrohúngaro, llamado Kakania, justo un año antes, en 1913, pero este antes es descrito como si un abismo lo separara del narrador[32]. Luego de un minucioso y técnico boletín meteorológico, el primer párrafo de la novela llega a esta irónica conclusión: "Dicho de otro modo, [...] era un hermoso día de agosto de 1913".

Para preparar la celebración del septuagésimo año del reinado del emperador Francisco José, que debe tener lugar en diciembre de 1918, se constituye un Comité Patriótico. La cuestión es tanto más seria cuanto que los alemanes preparan ya, para junio de 1918, el trigésimo aniversario del reinado de Guillermo II. ¡De ahí que la primera réplica del lado de Kakania, sea hacer 1918 el año jubilar del Emperador de la Paz! Este comité de preparación, que desde entonces se llama Acción Paralela, se pone a trabajar, es decir, en la búsqueda de una gran idea. Todo se intenta, se discute, pero nada avanza y la derrota acecha. Ulrich, que es el secretario, termina proponiendo "¡constituir el comienzo de un inventario

[32] Las dos primeras partes de *El hombre sin atributos* fueron publicadas en 1930, una continuación en 1932. Musil seguía trabajando en su novela cuando murió súbitamente en 1942, mientras estaba exiliado en Suiza. La primera gran edición apareció en Alemania recién en 1952, incluyendo esbozos y esforzándose por dar una idea de conjunto de lo que habría podido ser la novela. Esta fue criticada, otras le siguieron. Es, en todo caso, a partir de esta que se desarrolló la notoriedad creciente de Musil. En Francia, la magnífica traducción de Philippe Jaccottet (1957) hizo mucho por darlo a conocer. Sobre Musil, véanse los numerosos trabajos de Jacques Bouversse, en particular, la selección de diez estudios, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Paris, Le Seuil, 2001, así como también las páginas que le dedicó Maurice Blanchot en *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959.

espiritual general! Debemos preparar más o menos lo que sería necesario si el año 1918 fuera el del Juicio Final, aquel donde el espíritu antiguo se borraría para cederle su lugar a un espíritu superior"[33]. ¡Desconcierto, por supuesto, entre la mayoría de sus miembros! Las reuniones del Comité, con las discusiones que ahí se desarrollan, las sugerencias que se examinan, son para Musil una manera de entregarse a esta anatomía severa de la época, manejando el escalpelo de la ironía.

El tiempo corría, por muy "increíble que le pueda parecer a la gente que no vivió en aquella época", y de hecho, agrega Musil, con la "rapidez de un camello". Pero "no se sabía adónde iba"[34]. Algunas páginas después, el tiempo se ha vuelto un "tren", a bordo del cual uno se ha embarcado como en una casa móvil, sin que se sepa nunca dónde "van" los rieles. "Y por encima de todo, se pretendía tomar parte de las fuerzas que guían el tren del tiempo". Hacer la historia, pues. Antes, cuando aparecía la necesidad de bajarse del tren, señala Musil, "por un deseo de parar", "de permanecer inmóvil" o "de retroceder al punto que precede a un falso empalme", entonces ¡no había más que "abandonar el tren del tiempo"! Cuando "el Imperio austriaco aún existía", "se podía tomar un tren corriente de una vía férrea común y volver a casa"[35]. A diferencia de Alemania, que es "el primer país cuya antigua cultura había venido a parar bajo las ruedas de los nuevos tiempos"[36].

[33] R. Musil, *L'homme sans qualités*, trad. Philippe Jaccottet, Paris, Le Seuil, 1995, p. 751.
[34] *Ibid*., p. 16.
[35] *Ibid*., p. 40.
[36] *Ibid*., p. 646.

Ulrich, el matemático, busca analizar lo que percibe como un cambio de época, que está en curso, y por lo tanto, es poco claro. No obstante, todo sucede como si el joven lo considerara ya retrospectivamente: sabiendo desde ya, en realidad, lo que había sido el Juicio Final de 1918. ¿Cuáles son los rasgos de esta mutación? El abandono de la precisión, el recurso a conceptos indistintos, la fama de la intuición, el relativismo. Pero desde el punto de vista de su amigo Walter, Ulrich, por más crítico que sea, no deja de ser representativo de esta nueva época, siendo justamente "el hombre sin atributos". No es que no tenga atributos, por el contrario, comenzando por la inteligencia, pero "estos no le pertenecen" verdaderamente. "Cuando está furioso, algo ríe en él. Cuando está triste, prepara alguna broma". "Para él, nada es estable". De ahí, esta conclusión de Walter: "Había comprendido que Ulrich se reducía a esta especie de disolución interior que es común a todos los fenómenos contemporáneos"[37]. Siempre en la búsqueda de un avance decisivo, el Comité de organización no deja de enfrentarse a esta "disolución" general, en la cual se atasca sin nunca lograr avanzar realmente.

Durante una velada, está reunido en el salón de Diotima el Comité de Jóvenes cuyos miembros "no contaban todavía treinta años de edad, o al menos, no sobrepasaban los treinta y cinco años", es decir, "el extremo de la vanguardia". La anfitriona, decepcionada tras las reuniones precedentes con "hombres ya crecidos", quiere intentar otra cosa. Sigue un desfile satírico de un cierto número de *ismos* a la moda. Entre ellos, el "dramatismo vital", el "tecnicismo", el "cubismo" y el "acelerismo", de los cuales sus partidarios preconizan "¡la

[37] *Ibid.*, p. 82.

intensificación máxima de la velocidad de la experiencia vivida fundada en la biomecánica del deporte y la precisión del trapecista!"[38]. Se habrá reconocido a Marinetti y su *Manifiesto futurista*, y además al trapecista (¡o a Marinetti en el papel del trapecista!). Arnheim, otro de los personajes de la novela, un gran negociante, quiere "adaptarse a una evolución que sospecha inminente". Preocupado por "vivir con su tiempo", lo que es lo mínimo para un hombre de negocios, llega a la conclusión de que "la ideocracia ha sido destronada". Dicho de otro modo, que ya no son las ideas las que dirigen el mundo y que la Historia no acompaña el desarrollo intelectual.

Rompiendo por un instante el contrato sobre el cual reposa la novela, Musil reafirma esto evocando la posguerra. Supongamos, escribe, que Arnheim haya podido "proyectar" su mirada sobre los años venideros, "habría podido constatar que mil novecientos veinte años de moral cristiana, una guerra catastrófica con millones de muertos y todo un bosque de poesías alemanas cuyas hojas cantaban el pudor femenino, no habían podido retardar, ni en una hora, el día en el que los vestidos y los cabellos de las mujeres comenzaron a acortarse y las jóvenes europeas, despojándose de prohibiciones milenarias, aparecieron, por un instante, desnudas como plátanos sin piel". Esfuerzos conscientes nunca habrían logrado, probablemente, producir una "revolución" como la que siguió "el camino de los sastres, la moda y el azar". "De ahí se puede deducir el inmenso poder creador que desarrolla la superficie, comparado con la estéril testarudez del cerebro"[39]. Reconocer la fuerza de la superficie en detrimento del interior —del cerebro, de la

[38] *Ibid.*, p. 505.
[39] *Ibid.*, pp. 512-513.

razón, del concepto— no es nada menos que una clara toma de posición respecto a la Historia y su *modus operandi*.

A la Historia y a su hacer, Ulrich le dedica una densa reflexión durante un trayecto en tranvía de vuelta a casa, que comienza con estas palabras: "¡Qué asunto más especial el de la historia!"[40]. Esta es otra versión del tren del tiempo: ¡la del tranvía de la historia! "Nuestra historia, vista de cerca, se decía él, aparece insegura y turbia como un fangal a medio desaguar; lo curioso del caso es que después se encauza en un camino, en ese "camino de la historia" que nadie sabe de dónde viene. Aquel servir de material a la historia indignaba a Ulrich. El cajón brillante y movedizo donde él viajaba le parecía una máquina en la que se mezclaban unos cuantos cientos de kilos de hombres para hacer de ellos porvenir. Hace cien años se sentaban los mismos en diligencias, con parecida expresión en sus rostros; de aquí a cien años, sabe Dios qué será de ellos, pero se sentarán igualmente como hombres nuevos en los nuevos aparatos del futuro"[41].

Saca varias conclusiones sobre la Historia universal a partir de esta experiencia histórica. En su mayor parte, la Historia universal nace "prescindiendo de los autores. No surge de un centro, sino de la periferia. Por causas de poca monta". Según las circunstancias, el hombre puede tanto "adaptarse a la antropofagia" como "escribir la *Crítica de la razón pura*". La Historia universal procede de la misma manera que se transmite una orden en el ejército. En ese momento, Ulrich se acuerda de su época militar. El escuadrón marcha en dos columnas: una orden circula de hombre a hombre, a

[40] *Ibid.*, p. 452.
[41] *Ibid.*, p. 452.

media voz. Y si en un comienzo esta orden era "¡El sargento preceda a la columna!", se transforma en "¡Marchad en triple columna!". En el fondo, "el principio de la Historia universal" no es "otra cosa que el viejo principio político de la rutina en Kakania". Lo que la hace un Estado "de una inteligencia superior"[42]: la rutina más que el avance del tren.

Por consiguiente, y para recurrir a otra imagen utilizada por Musil, "la trayectoria de la Historia no es, pues, la que recorre una bola de billar dando carambolas con una dirección fija, sino que se asemeja más bien al movimiento de las nubes, al trayecto de un hombre errando en las calles, que se desvía aquí por una sombra, allí por un grupo de hombres o por una extraña combinación de fachadas y el cual llega, al fin, a un lugar desconocido donde no pensaba ir"[43]. En resumen, no se puede decir que las presunciones en favor de una capacidad para hacer la Historia sean muy elevadas, incluso si el recorrido de la Historia, como el de una nube que obedece, fundamentalmente, a las leyes de la física, no es simplemente errático.

Finalmente, una Historia semejante no puede sino escapar de aquello que Musil llama la "narración clásica". Este orden simple que permite decir: "Al ocurrir esto sucedió aquello", que justamente es llamado también "el hilo del relato". Ahora bien, se debe reconocer que "todo en la vida pública ha escapado de la narración, y que lejos de seguir un hilo, se extiende en una superficie sutilmente entretejida". Sin embargo, en la vida privada, uno querría poder aferrarse todavía a este "hilo", ya que "la mayoría de los hombres,

[42] *Ibid.*, p. 453.
[43] *Ibid.*, p. 454.

son, en su relación fundamental consigo mismos, narradores [...]. Aman la sucesión bien regulada de los hechos porque parece una necesidad, y gracias a que su vida les parece un "curso", se sienten amparados de alguna manera del caos"[44]. Los personajes de Musil, comenzando por Ulrich, saben o descubren que ya no pueden organizar sus vidas según el hilo de la narración clásica. Ya no funciona. Ya no se puede creer en ello, y sin embargo, no se sabe relatar de otra manera. Otros, justamente, intentarán hacerlo.

Este diagnóstico sobre los poderes del relato distingue fuertemente a Musil de Balzac, o incluso, de Tolstoi. Para este último, la novela se acerca tanto como sea posible a aquello que podría ser una verdadera historia. Por su capacidad para aprehender la Historia manteniendo juntos los hechos y los gestos del último de los protagonistas y las fuerzas profundas que la modelan, la novela predomina ampliamente sobre la superficial historia de los historiadores, que le falla a lo real. Para Balzac, si la Sociedad habla, el arte del secretario es "sorprender el sentido oculto de este inmenso ensamblaje de figuras, pasiones y acontecimientos"[45]. Sin embargo, ninguna duda viene a minar la capacidad que el relato tiene de decir exactamente lo real. Musil ya no puede confiar así en los recursos del relato. Tanto menos cuanto que esta época nueva (una vez más, mirada desde el después de la catástrofe, como desde la otra ribera del tiempo) se caracteriza por el abandono de "la elaboración de los pensamientos"[46] y la exaltación de la "experiencia vivida"[47]. A este respecto, el acabamiento final del

[44] *Ibid.*, p. 816.
[45] Balzac, *op. cit.*, I, p. 7.
[46] R. Musil, *op. ci*t., p. 514.
[47] *Ibid.*, p. 504.

relato, a pesar de sus miles de páginas, también dice mucho sobre la incapacidad del relato, no sólo para recuperar o encontrar un "hilo", sino para mostrar una realidad estallada, en su fragmentación misma. El todo ya no forma un todo. La escritura de Musil, quien medita sobre el antes de la catástrofe a partir de su después, mientras que Kakania es destruida, busca comprender eso que ocurrió y que no ha terminado: antes y después del apocalipsis. En cierto sentido, allí están todos los elementos del futuro *linguistic turn*, pero con toda la fuerza de su surgimiento; en un escritor. Los historiadores llegarán bastante después. Salvo que para Musil, lo que está en cuestión, es menos el lenguaje en cuanto tal que un cierto estado del mundo y de las formas obsoletas de la escritura. Eso que él llama "la narración clásica".

En *El hombre sin atributos* hay, desde luego, un tren del tiempo, pero ya no se tiene la facultad de saltar en él. Tampoco se sabe adónde van los "rieles". Nos encontramos entonces más allá del juego de la literatura precedente, con y contra el régimen moderno de historicidad, que ya no es conveniente. Para Ulrich, "cada paso del progreso es, al mismo tiempo, un paso hacia atrás. El progreso muestra siempre un sentido determinado. Y puesto que nuestra vida no tiene en su conjunto sentido alguno, el progreso no se da en el conjunto"[48]. Estos años previos a la guerra, es decir, entre las dos guerras, presa de movimientos, ávidos de desplazamientos, ansiosos de aceleración, le ofrecen al observador una multiplicación de experiencias de la simultaneidad de lo no simultáneo, mientras que el futurismo del régimen moderno de historicidad parece

[48] *Ibid.*, p. 6 10.

estar perdiendo el monopolio que había adquirido durante los decenios precedentes. Un pantano solidificado a medias sobre el cual pasa, a pesar de todo, un camino que no se sabe adónde va: así aparece la Historia.

"La historicidad volvió sobre nosotros"

Entre el Jean-Paul Sartre de *La náusea* y el que funda, en 1945, *Les temps modernes*, está la proximidad y luego la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial. Publicada en 1938, justo algunos meses antes de la crisis de Múnich, *La náusea* nos interesa particularmente, ya que su personaje principal, Antoine Roquentin, es un historiador. ¿Cree en la historia, o le cree a la historia? En cualquier caso, se dedica a ella y va a descubrir, justamente, que ya no puede seguir haciéndolo. Esta podría ser una manera de resumir la novela. Desde hace varios años, lleva a cabo investigaciones en vistas a escribir la biografía del marqués de Rollebon. Hombre del siglo XVIII, que supuestamente atravesó la Revolución y el Imperio: hombre turbio, que se parece a la vez a Talleyrand y a Fouché. Arrojado dentro de un calabozo en 1820, habiendo alcanzado la cima de los honores, muere cinco años después en el encierro sin haber sido juzgado. No se podría tener la pretensión de que con un tema semejante, Roquentin se muestre interesado en la gran Historia o en las fuerzas profundas que la ponen en movimiento. El régimen moderno de historicidad le concierne poco y nada. Su universo histórico es el de una biografía tradicional, ávida de correspondencias secretas, complots e intrigas galantes. A mil leguas de la nueva historia económica y social que buscan difundir los jóvenes *Annales*. Estamos en la narración clásica, aquella que no duda de sí

misma y que se confía al "hilo" del relato. Ahora bien, una de las dimensiones de la crisis que atraviesa Roquentin —esta náusea que lo invade a ratos— es justamente la repentina toma de conciencia, mientras que trabaja en la biblioteca, de que ya no puede escribir este libro. ¡La historia se acabó! "¿Cómo yo, que no he tenido fuerzas para retener mi propio pasado, puedo esperar que salvaré el de otro?"[49]. El hilo se rompe, y como observa: "vivir o contar", hay que escoger. Cuando se vive, nada sucede, "los días se añaden a los días sin ton ni son". Pero al "contar la vida", todo cambia. Uno quiere que "los momentos se sucedan y se ordenen"[50]. Él ha tenido una experiencia análoga a la de Ulrich.

Lo invade, de pronto, la evidencia de que lo único que hay es el presente. "Muebles ligeros y sólidos, incrustados en su presente, una mesa, una cama, un ropero con espejo —y yo mismo. Se revelaba la verdadera naturaleza del presente: era todo lo que existe, y todo lo que no fuese presente no existía. El pasado no existía. En absoluto. Ni en las cosas ni siquiera en mi pensamiento [...]. Ahora sabía: las cosas son en su totalidad lo que parecen, y detrás de ellas... no hay nada [...]. Sólo que M. de Rollebon acababa de morir por segunda vez"[51]. Descubre entonces que Rollebon era una *cortada*: "Me necesitaba para ser, y yo lo necesitaba para no sentir mi ser". El descubrimiento del "Yo existo", con su perturbadora vacuidad, lo desconecta definitivamente de Rollebon, del pasado en general y de toda conexión con la historia. Existir es estar ahí: "La existencia no tiene memoria; no conserva nada de los desaparecidos, ni

[49] Jean-Paul Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p. 123.
[50] *Ibid*., pp. 57-58.
[51] *Ibid*., pp. 124-125.

siquiera un recuerdo"[52]. He aquí fórmulas que, hoy en día, sorprenden, incluso escandalizan, ahora que la memoria está en todos lados. Roquentin, por su parte, descubre que está "solo y libre". Ni pasado, ni futuro, ni el régimen moderno ni sus fallas, únicamente hay presente y la detención sobre el instante. Antes de que el libro adquiera su título definitivo se había llamado *Melancholia*, y en un comienzo, *Contingence*.

Y si al final de la novela, escuchando por última vez el viejo ragtime que lo conmueve tan poderosamente, Roquentin entrevé una posible salida mediante la escritura de un libro —qué libro, no lo sabe—; está seguro que no podría ser un libro de historia: "La historia habla de lo que ha existido, un existente jamás puede justificar la existencia de otro existente"[53]. En tanto que experiencia filosófica, el existencialismo es aquella de un presentismo integral, absoluto, aun cuando resulte insoportable en toda su pureza o dureza, tal como da a entender el final de la novela, donde algo del pasado, el de Roquentin al menos, podría lograr colarse, permitiendo que termine por "aceptarse".

Pero Sartre no tendrá que buscar durante demasiado tiempo qué libro escribir. Muy rápidamente, la historia despedida vuelve a surgir e incluso se impone desde afuera[54]. Se ha acabado la "tramposa bonanza". Septiembre de 1938 trae consigo la crisis de Múnich y sus cobardes alivios. A partir de 1942, Sartre, que está dedicado a la redacción de *Los caminos de la libertad*, le dedica su tercer tomo, *El aplazamiento*, a este

[52] *Ibid.*, p. 168.
[53] *Ibid.*, p. 222.
[54] Sylvie Servoise, *Le roman face à l'histoire, la littérature engagée en France et en Italie dans la seconde moitié du XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, pp. 57-59.

episodio. Escrita después del desencadenamiento del conflicto, la novela se publica en 1945. La acción se desarrolla en una semana, entre el 23 y el 30 de septiembre de 1938, y pone en escena una serie de personajes, históricos y de ficción, que, frente a esta irrupción de la historia y al lugar que les es propio, se ven llevados a tomar decisiones. En una semana se pasa de la guerra a la paz, es decir, de hecho, al aplazamiento. Pero ya no se puede guardar la ilusión "de tener una historia individual bien compartimentada, escribe Sartre. [...]. Los tabiques se desmoronan. El individuo, sin dejar de ser una mónada, se siente comprometido en una parte que lo sobrepasa. Sigue siendo un punto de vista sobre el mundo, pero se sorprende en vías de generalización y de disolución. Es una mónada que hace agua, y que no dejará de hacer agua". Para dar cuenta de "la ambigüedad de esta condición", Sartre se inspira en el cine y en las investigaciones "de novelistas de la simultaneidad tales como Dos Passos y Virginia Woolf"[55].

Donde sea que se encuentren situados, un mismo tiempo retiene a estos personajes. De ahí, el "simultaneísmo" de la construcción narrativa. Sartre procede por yuxtaposición, mostrando en la misma frase lo que ocurre en el mismo momento en diferentes lugares y con los diferentes personajes: sin sangrías ni otros signos tipográficos. El lector es arrojado a una novela de "situación": "sin narradores internos ni testigos omniscientes". Este rechazo de todo punto de vista global, como estando "fuera de la Historia", significa pasar "de la mecánica newtoniana a la relatividad generalizada"[56].

---

[55] J. P. Sartre, *Œuvres romanesques,* Paris, Gallimard, 1981, *Prière d'insérer de chemins de la liberté*, p. 1911.
[56] J.-P. Sartre, "Qu'est-ce que la littérature ?", en *Situations, II*, Paris, Gallimard, p. 236.

El efecto de simultaneidad sólo existe para el lector, los personajes no saben nada de ello, por supuesto. Incluso si el tiempo del acontecimiento se impone a cada uno de ellos, interfiriendo con las temporalidades en las cuales se organiza o se desorganiza su vida. El procedimiento narrativo del simultaneísmo desemboca en la puesta en escena de la simultaneidad de lo no simultáneo. Cada uno tiene su manera de entrar en este tiempo de la suspensión y de hacer frente al porvenir que viene. "El cernirse sobre las cosas, practicado con tanto deleite por nuestros predecesores, era ya imposible; se dibujaba en el porvenir una aventura colectiva que sería *nuestra* aventura […]; algo nos esperaba en la sombra del futuro, algo que nos revelaría tal vez a nosotros mismos […]; el secreto de nuestros ademanes y de nuestros más íntimos consejos residía delante de nosotros, en la catástrofe a la que quedarían adheridos nuestros nombres. La historicidad volvió sobre nosotros"[57]. Cuando Sartre escribe, la aventura está ahí (pero no está todavía terminada). Eso no impide que, por decirlo de algún modo, reinyecte futuro en su novela —un futuro actuante, esclarecedor. Desde luego, no estamos en el futurismo visionario ni tampoco en el viejo y conocido régimen moderno de historicidad, sino que algo de su estructura se ha reintroducido en la economía narrativa, no por una fantasía del autor sino porque la Historia lo quiere. Roquentin parece estar a años luz, aunque ha sido necesario pasar por esta experiencia del rechazo de toda historia para estar en condiciones de recibir libremente a la Historia que viene.

En todos sus textos de los años siguientes, en los que vuelve a tratar el tema del compromiso y la literatura,

[57] *Ibid*., p. 227.

Sartre le da forma y formula esta experiencia de la guerra. Primero se produjo, entre 1930 y 1938, el descubrimiento de la historicidad: este hecho de sentirse todos "bruscamente situados", que fue acompañado por un lugar creciente de la Historia, y así pues, necesariamente, por la dimensión del futuro. Si nadie elige su época, queda "elegirse en ella". "El mundo y el hombre se revelan por las *empresas*. Y todas las empresas de las que nosotros [los escritores] podemos hablar se reducen a una sola: la de *hacer* la Historia"[58]. O todavía: ¿cómo "hacerse hombre en, por y para la Historia?"[59]. Así, pues, la responsabilidad del escritor consiste en "comprometerse en el presente" y "querer cada día el porvenir inmediato": no prever un porvenir distante que le permitiría juzgarse a posteriori[60]. Reunir así el "cada día" y el porvenir expresa una tentativa de conciliar el futurismo del compromiso revolucionario y el presente del existencialismo, a través del "proyecto", ya que un hombre "es su proyecto, su porvenir"[61].

Después del suspenso de *La náusea*, la vía sartreana se reconcilia con una creencia fuerte en la Historia. Si con Roquentin surgió la experiencia primera de la libertad, *El aplazamiento* está colmado por el encuentro con la historicidad. Desde entonces, la pregunta se vuelve aquella de la articulación de ambos. La respuesta se encuentra justamente en la elección de "hacer la Historia", para "contribuir al advenimiento futuro de la sociedad concreta de los fines". Al escritor le corresponde pasar de la literatura de la *exis* a aquella, nueva, de la *praxis*:

---

[58] *Ibid.*, p. 247.
[59] Ibid., p. 235.
[60] *Ibid.*, p. 50.
[61] J. P. Sartre, *Prière d'insérer, op. cit.*, p. 1914.

el hacer revela al ser. Es necesario que el novelista "hunda las cosas en la acción"[62]. Si la U.R.S.S. reluce entonces como el lugar de encarnación de la esperanza comunista, Sartre no camina en el "porvenir radiante". Para él, presente y futuro se conjugan en el proyecto, pero se trata de un porvenir cercano, de "cada día". Es comprensible que se haya podido pasar, en 1968, de esta posición sartreana al eslogan medio-inocente medio-bromista del "todo, enseguida".

Pero antes ya, se han sugerido otras propuestas y se han explorado otros caminos. Del lado de la literatura, apareció el Nouveau roman, mientras que la lingüística y el estructuralismo, los retornos a Marx y a Freud de Althusser y Lacan, transforman las ciencias humanas. Claude Lévi-Strauss llega a ser LA referencia. Si el conjunto dibuja la coyuntura intelectual de los años sesenta, las posiciones de unos y otros son muy diversas, aunque todos concuerdan en criticar a Sartre, al escritor, al personaje público, en resumen, si aceptamos la idea de Foucault, "al último filósofo del siglo XIX". Analizando el entusiasmo de los intelectuales franceses por el estructuralismo, François Furet desvelaba ahí un sustituto para las filosofías de la historia profundamente desacreditadas: "La etnología estructural obtuvo una parte de su influencia del hecho que ofrecía una anti-historia". "Esta Francia, escribe, expulsada de la historia, acepta con mayor facilidad expulsar a la historia"[63].

Según Alain Robbe-Grillet, quien se había promovido a sí mismo como uno de los líderes del *Nouveau roman*, el compromiso, para el escritor, no puede ser más que "la plena

[62] J. P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature*, *op. cit.*, p. 247.
[63] François Furet, *L'atelier de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1982, pp. 40-42.

conciencia de los problemas actuales de su propio lenguaje", que es la única posibilidad "de seguir siendo un artista" y de "servir quizás algún día para algo —incluso quizás para la revolución"[64]. Entre la Historia y su hacer, la distancia se ha, por lo menos, incrementado. Porque ya no es conveniente ver la obra "como un testimonio de una realidad exterior", sino como "su propia realidad". Mientras que en la novela tradicional, balzaciana por ejemplo, el tiempo jugaba el papel principal, "realizaba al hombre, era el agente y la medida de su destino", "realizaba un devenir"[65], el universo del relato moderno (novela o película) es el "de un presente perpetuo, sin pasado, que se basta a sí mismo a cada instante y que se borra al mismo tiempo"[66]. Destemporalizado, el tiempo "ya no transcurre. Ya no realiza nada"[67]. No hay un mejor modo de decir que esta nueva manera del relato es de arriba abajo presentismo, pero estamos muy lejos de la experiencia filosófica de Roquentin. No más historias, concluye entonces Robbe-Grillet; en cuanto a la Historia, es primero guardándola a distancia que eventualmente se tiene una oportunidad de contribuir a ella[68]. He aquí una de las sutilezas del momento.

"Tú vienes de ahí"

Para cerrar este recorrido con algunas maneras en las cuales la literatura se ha apropiado y ha sido apropiada por la

---

[64] Alain Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Paris, Gallimard, 1963, p. 43.
[65] *Ibid.*, p. 167.
[66] *Ibid.*, p. 165.
[67] *Ibid.*, p. 168.
[68] Véase *supra*, cap. II. pp. 114-155.

Historia, me detendré en dos escritores contemporáneos que, nacidos después de la Segunda Guerra Mundial, en 1944 y 1947 respectivamente, comenzaron a publicar en los años ochenta. Uno es alemán, W. G. Sebald; el otro francés, Olivier Rolin. Sus trayectorias son profundamente diferentes, pero comparten este "después", y cada vez con mayor claridad, la misma convicción de que "vienen de ahí": de ese desastre que no conocieron directamente. Anselm Kiefer, a quien acabamos de solicitar a través de su *Ángel de la Historia*, no dice otra cosa. Frente a los "silencios" de la posguerra, después de haber alcanzado la edad suficiente para convertirse en estudiantes, Sebald deja Alemania por Inglaterra, donde se instalará definitivamente, mientras que Rolin cursa brillantes estudios, antes de optar por el militantismo maoísta, e incluso durante un tiempo, por la clandestinidad. De buenas a primeras, el hecho de acercarlos puede sorprender: uno encarna a un escritor-memoria (acorde pues con el ascenso de la memoria: publica su primer libro en 1988), el otro comenzó a escribir en 1983, sobre las ruinas de un compromiso, del cual, hasta donde sé, Sebald nunca compartió el futurismo exacerbado. En efecto, Rolin y sus camaradas comenzaron por creer en la Historia, es decir, en la Revolución, y por querer hacerla. A destiempo, claro, pero querían borrar las traiciones y las cobardías, deseaban reconciliarse con la Resistencia y hacer revivir a las grandes figuras revolucionarias, impregnándose con los pensamientos del "Presidente Mao". En resumen, querían creer en ello. Pero más profundamente, creo que en aquello que hizo escribir tanto a Sebald como a Rolin está esta experiencia del silencio, de la falta, la experiencia de un tiempo desmoronado, detenido. Ahogándose en su país, uno escogió el exilio y el repliegue; el otro asfixiándose también

en una Francia donde se habían sucedido Vichy, las guerras coloniales (que no se reconocían como tales) y el gaullismo bajo el cual se abría camino el pompidoulismo, creyó en la acción y en lo que entonces era la única manera gloriosa de hacer la Historia: la revolución. Tal como precisa Rolin a través de uno de sus personajes, él nació "a media distancia exactamente de la Madre de las derrotas y de Dien Bien Phu": en 1947, en efecto[69].

Sebald o el tiempo detenido

Con W.G. Sebald, nos encontramos de entrada con un presente que dura o que no pasa, con un tiempo detenido, producto de una catástrofe que tuvo lugar, pero que él no conoció directamente, aunque se le impone con cada vez mayor claridad que es de ahí que él viene. Por eso, volverse escritor relativamente tarde (a los cuarenta y cinco años), será buscar las huellas de desaparecidos y hacerse un "cazador de fantasmas". Esta será su razón de ser escritor: recuperar la memoria que no tiene y llenar este vacío con relatos de testigos fiables[70].

En algunas conversaciones, reunidas bajo el título *L'archéologue de la mémoire*, Sebald evoca su experiencia del tiempo. Penetrar el universo de Matthias Grünewald (el autor del célebre retablo de Isemheim, del siglo XVI) le interesa mucho más que el presente, él que se siente incapaz de proyectar el porvenir[71]. En cierto sentido, la Alemania

---

[69] Olivier Rolin, *Tigre en papier*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 9.
[70] Lynne Sharon Schwartz et al., *L'archéologue de la mémoire. Conversations avec W.G. Sebald*, Arles, Actes Sud, 2009, p. 89.
[71] *Ibid.*, p. 45 y p. 163.

que abandonó a los veinte años ya no es su país, pero por su historia desde finales del siglo XVIII, lo sigue siendo: "He heredado esta carga y es necesario que la lleve, me guste o no"[72]. Tanto más cuanto que ha experimentado, en primer lugar en su propia familia, esta "conspiración del silencio", tan característica de los años de posguerra, que fue la motivación profunda de su partida a Inglaterra. De ahí, una vez que pasó de la escritura universitaria a la literatura, su visita a los archivos y su búsqueda de huellas de todo tipo, y en particular, su recurso a las fotografías que, según él, dan testimonio de "la veracidad del relato" y "detienen el tiempo" a la vez. Cuando miro fotografías o películas que datan de la guerra, escribe, "me parece que, por decirlo de algún modo, es de ahí que vengo, y que sobre mí cae una sombra que viene de ahí, de esa era de atrocidades que yo no viví, una sombra de la cual nunca lograré sustraerme completamente"[73].

Publicada en el 2001, *Austerlitz*, que no escande ningún capítulo ni párrafo, cubre de hecho un período de treinta años: de 1967 a 1996. Es el tiempo que transcurre —o más bien, que no transcurre— entre el primer y el último encuentro del narrador con Jacques Austerlitz. El lector, por su parte, a la manera de los dos protagonistas de la novela, se encuentra embargado en este presente continuo que es aquel del narrador, que de la primera a la última línea, habla, observa, anota y relata las declaraciones de Austerlitz, sin interrupción ni cesura. En la arquitectura monumental del siglo XIX, que es su tema de estudio, sobre el cual ha acumulado notas, Austerlitz

[72] *Ibid.*, p. 53.
[73] Sebald, *De la destruction comme élément de l'histoire naturelle*, trad. francesa, Arles, Actes Sud, 2004, p. 53.

descifra menos el futurismo que la atraviesa que la catástrofe que anuncia. "Estas construcciones sobredimensionadas proyectan ya la sombra de su destrucción" y "están, de entrada, concebidas según la perspectiva de su futura existencia en estado de ruinas"[74]. Sebald recupera allí uno de los temas de las conversaciones entre Hitler y su arquitecto, Albert Speer, a propósito de la grandeza de las ruinas romanas. En función de esta "teoría de las ruinas", Speer llevó a cabo, de hecho, ensayos sobre lo que podrían ser ruinas del futuro, justamente las del Reich nazi. Pensar desde hoy en las ruinas del porvenir, ya que todo imperio debe terminar algún día, es una de las responsabilidades de los fundadores, si lo que quieren no es entrar, sino quedarse en la Historia[75].

Una conversación de Austerlitz con el narrador aclara su percepción del tiempo. Esta discusión se desarrolla, como por casualidad, durante una visita al Observatorio Real de Greenwich, donde pasan varias horas examinando los instrumentos relacionados con la medición del tiempo: cuadrantes, sextantes y otros cronómetros. En el Gabinete de las Estrellas, Austerlitz, quien nunca ha tenido ni reloj ni despertador, dice haberse resistido siempre al "poder del tiempo", donde ve "la más artificial de nuestras invenciones". Calcularlo "a partir de los anillos de crecimiento de los árboles o de lo que tarda una caliza en disgregarse" no habría sido más "arbitrario". Mirando el Támesis desde la ventana, rechaza la idea newtoniana del tiempo que transcurre como la corriente de un río. ¿De dónde vendría y en qué mar desembocaría, se preguntaba él? ¿Cuáles serían las riberas del tiempo? Austerlitz

---

[74] Sebald, *Austerlitz*, trad. francesa, Arles, Actes Sud, 2002, p. 27.
[75] Julia Hell, *Ruin Gazing*, Chicago, Chicago University Press (en prensa).

no es, como Chateaubriand, un nadador entre las riberas del tiempo. Ninguna de estas imágenes vale y el régimen moderno de historicidad no es para él, así como tampoco la Historia que lo acompaña. Añade que, a lo largo de los siglos y de los milenios, el tiempo no ha sido "sincrónico" (durante mucho tiempo "inmóvil" aquí y en "una huida frenética" en otro lugar), ya que es sólo recientemente que se encuentra "en expansión y que se derrama en todos los sentidos"[76]. Sincronización y aceleración datan de ayer solamente. Él quisiera estar, por decirlo de algún modo, en posición de exterioridad con respecto al tiempo, del cual percibe las grandes pulsaciones modernas.

Porque para Austerlitz, de hecho, el tiempo "se detuvo" ese día de 1939 en el que abandonó Praga en un *Kindertransport* dispuesto por la Cruz Roja con destinación a Londres. Sin embargo, no tuvo esta revelación sino hasta varios años después, cuando buscándose a sí mismo vuelve a Praga, donde, por suerte, su antigua niñera seguía viviendo. Ahora bien, esta experiencia del retorno no desemboca en absoluto en aquella de un tiempo recobrado. Cuando Vera —es el nombre de la niñera— le muestra la foto de un chico de cinco años vestido de paje y le dice "eres tú", queda pasmado, presa "del sentimiento abrumador de que se trataba de un pasado definitivamente pasado". El reconocimiento memorial no opera. No puede acceder a esta vía, a este "pequeño placer", del cual habla Paul Ricœur. Por el contrario, Austerlitz dice no haber experimentado nunca con tanta fuerza el sentimiento de su inexistencia[77]. "Atravesado por la mirada interrogadora

[76] *Ibid.*, p. 123.
[77] *Ibid.*, p. 221.

del paje que viene a reclamar lo que se le debe", se siente incapaz de saldar esta deuda. La historicidad está bloqueada: la distancia entre el niño que fue y el adulto que llegó a ser parece imposible de llenar. Estimando entonces que no tiene nada más que hacer en Praga, va a la estación y toma un tren hacia Alemania, y es sólo en el preciso instante que el tren atraviesa el río Moldava, que toma realmente conciencia de que, en efecto, "el tiempo se había detenido desde el día de su primera partida"[78]. El tren del tiempo, tan presente en los novelistas para señalar tanto la marcha cada vez más rápida de la Historia como sus incertidumbres, se ha detenido. O más bien, se ha dirigido demasiado hacia demasiados campos como para que uno pueda todavía embarcarse en él con confianza. En *Austerlitz*, las estaciones están muy presentes y son siempre inquietantes. De la primera, la estación de Anvers, hasta la estación de Austerlitz, donde acaba la novela, aquella de donde probablemente partió su padre y que siempre le ha parecido ser el lugar "de un crimen inexpiado"[79].

En cuanto al presente, la mirada que Austerlitz le dirige se resume bien en la descripción horrífica que da de sus visitas a la nueva Biblioteca Nacional de Francia, mientras que busca rastros de su padre. En este lugar que supuestamente, según una expresión que él detesta, es el "santuario de todo nuestro patrimonio escrito", entabla una larga conversación con un empleado sobre "el debilitamiento creciente de nuestra capacidad de recordar, correlato de la proliferación de los medios de información, y sobre el *desmoronamiento* (es la palabra que utiliza su interlocutor) de la Biblioteca

[78] *Ibid.*, p. 262.
[79] *Ibid.*, p. 343.

Nacional". Para este último, en efecto, tanto el edificio como los procedimientos que apuntan a excluir al lector, eran "la manifestación casi oficial de la necesidad cada vez más afirmada de terminar con todo lo que mantiene un lazo vivo con el pasado"[80].

Sebald lo dice de otra manera todavía, que nos permite volver a encontrarnos con el coronel Chabert. Una mañana que está en la BNF, Austerlitz, dejando sus investigaciones de lado, comienza la lectura de la novela de Balzac. ¿Qué es lo que retiene? Chabert se alza, dice él, "como un fantasma" en el despacho de Derville. Enseguida viene la evocación de la fosa común, esa "fosa de los muertos", como la llama Balzac, donde fue arrojado. Esta lectura no hace más que reforzar la sospecha, ya expresada antes por Austerlitz, de que "la frontera entre la vida y la muerte es más permeable que lo que se cree habitualmente". El Chabert de Balzac era un muerto vivo, un excluido del tiempo, mientras que el de Sebald era un transeúnte del tiempo, muestra que se puede pasar de un espacio al otro: "No hay más que espacios imbricados los unos en los otros [...], los vivos y los muertos pueden pasar de un lado al otro según su humor"[81]. Inmediatamente después de esta lectura, Austerlitz da con la foto de una pieza llena de casilleros donde actualmente están conservados los expedientes de los prisioneros de Terezin. Durante su visita a la fortaleza no tuvo "la fuerza" de entrar. Al ver esta sala de archivos, se "obsesionó" con la idea de que su "verdadero puesto de trabajo debía encontrarse ahí", donde tanta gente había sucumbido, y lo invadió "el sentimiento de culpabilidad de no haberlo

[80] *Ibid*., p. 336.
[81] *Ibid*., p. 221.

ocupado"[82]. Su puesto de trabajo —el que abandonó—, su tarea es justamente que estos muertos también puedan pasar de un espacio al otro. De este modo, recupera *vía* Balzac, tanto esta función de llevar a los muertos como aquella que hace del historiador un hombre de la deuda. Pero con esta diferencia considerable: para Austerlitz "el tiempo no existe en absoluto", es Austerlitz quien tiene "el sentimiento de no tener lugar en la realidad, de no tener existencia"[83]. Al resucitarlos, el historiador de Michelet, pasando y volviendo a pasar el Aqueronte, hace que los muertos se transformen en buenos muertos, en muertos que ceden su lugar a los vivos, mientras que estos últimos, a cambio, les reconocen un lugar, el suyo, en una historia que marcha y progresa. Nada de eso en Sebald, para quien, mientras que el tiempo se ha detenido y que no hay más que presente, el trabajo del escritor consiste en hacer volver a esos muertos, que primero se quiso borrar y luego sepultar bajo el silencio. Sebald está más del lado de la antigua *Mnêmosine* que de *Clío*.

De este tiempo detenido o de este presente que se atasca, Sebald da una última señal que relaciona la vida de Austerlitz, tal como la escribió, con la suya propia, que está marcada por este: "es de ahí que vengo". La novela se termina, en efecto, con el retorno del narrador a la fortaleza de Breendonk en Bélgica, que ya había sido evocada durante su primer encuentro con Austerlitz, treinta años antes. Breendonk había funcionado como campo de concentración entre 1940 y 1944. Jean Améry fue internado y torturado ahí. Sentado al margen, al borde de los fosos, el narrador lee un libro que le había dado

[82] *Ibid.*, p. 333.
[83] *Ibid.*, p. 221.

Austerlitz (*Heshel's Kingdom* de Dan Jacobson). Buscando rastros de su familia de origen lituano, Jacobson cuenta su visita al noveno fuerte de Kaunas, donde treinta mil personas fueron asesinadas por los alemanes. En los sótanos, encuentra este grafiti: "Somos novecientos franceses", y luego nombres con un lugar o una fecha, entre los cuales figuraba: "Max Stern, París, 18/5/44"[84]. Ahora bien, esta fecha corresponde a la fecha de nacimiento de Sebald, que en Inglaterra se hacía llamar Max. Es una última manera de decir que, en efecto, él viene de ahí y que le corresponde ser el *vicarious witness* de este Max que no conoció.

En un momento preciso del libro, Austerlitz al fin toma posición con respecto a la cuestión del hacer de la historia. Elias (es el nombre que sus padres adoptivos le dieron al niño) acaba de enterarse de que en realidad se llama Jacques Austerlitz, con el nombre de ese lugar de Moravia donde se desarrolló una célebre batalla. El profesor de historia, un ferviente napoleónico, le narra a la clase la batalla, o mejor, pone en escena ese 2 de diciembre de 1805, que, de golpe, concierne casi directamente a Elias-Austerlitz[85]. Pero a pesar de su ciencia y de su vehemencia, Hilary (es el nombre del profesor) reconoce que "sus descripciones siguen siendo demasiado someras". En este punto, e incluso si no se nombra directamente, surge ante el lector la evocación de esta misma batalla por Tolstoi, es decir, de sus interrogantes sobre la Historia y sus críticas ruinosas sobre lo que puede significar hacer historia. Según Hilary, el profesor, relatar de manera medianamente sistemática lo que pasó ese día, requeriría un

[84] *Ibid*., p. 350.
[85] Se puede reconocer que Napoleón ocupa un lugar importante en Sebald.

"tiempo infinito". Se está obligado a recurrir a frases ridículas, como "la batalla era indecisa". "Hacer historia, no sólo era interesarse en imágenes preestablecidas, ancladas al interior de nuestras cabezas, sobre las cuales mantenemos la mirada fija, mientras que la verdad se encuentra en otro lado, en alguna parte aislada, en un lugar que nadie ha descubierto todavía". Estas imágenes siempre han "amoblado el teatro de la historia"[86]. Y así, pues, la insuficiencia de la historia es radical.

Rolin: de una historia a otra

"¿Por qué he nacido en una época en la cual estaba tan mal situado?", se preguntaba Chateaubriand, cuando en París reinaba el desorden durante el retorno de la isla de Elba. Al mismo tiempo, sabía muy bien que había transformado a este "mal situado" en el motor de todo: tanto de su carrera como de sus renuncias, y antes que todo, de su escritura[87]. Olivier Rolin también hace suyo este "mal situado" y en una conferencia pronunciada en el 2001 incluso lo reivindica para el escritor[88]. Estaba "dentro y al lado de mi siglo", escribe todavía Chateaubriand, a lo cual hace eco esta frase del narrador de *Tigre de papel*, respecto a su generación "que no se entera de nada", mientras que otras "nacen de lleno en la Historia", "justo en el blanco"[89]. Rolin y sus camaradas se descubren dolorosamente exiliados de la Historia, mientras que el "mal situado" de Chateaubriand se le impone porque se encuentra situado demasiado brutalmente en plena historia:

[86] *Ibid*., p. 89.
[87] Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe, op. cit*., tomo I, p. 1129.
[88] Olivier Rolin, "Un écrivain doit-il aimer son époque ?", en *Bric et broc*, Lagrasse, Verdier, 2011, p. 58.
[89] *Ibid*., p., 26.

entre dos tiempos, entre dos regímenes de historicidad. Más allá, ya, del régimen moderno para la generación de Rolin.

Partamos de las palabras del narrador de *Port Soudan*, novela publicada por Rolin en 1994. Habiéndose enterado de la muerte de su amigo A con bastante retraso, vuelve brevemente a París desde Puerto Sudán, donde terminó por "encallar" después de haber recorrido el mundo durante largos años, que se sucedieron a otros más, en los cuales A y él habían compartido "grandes y vagas esperanzas" de cambiar el mundo. La distancia creada por el exilio refuerza todavía el desfase temporal. Ahí encontramos, en el modo narrativo, lo análogo a la mirada alejada del etnólogo. Ya sea que se trate de los lugares (el París que habitó) o de las personas que conoció (aquella que fue la compañera de A), el narrador se siente desfasado y desplazado: "ella era", esta joven, "de este tiempo en el cual ya no había tiempo, nada más que un presente centellante"[90] —de este tiempo que he propuesto llamar presentista, tempranamente diagnosticado por los personajes de Rolin. En cuanto al narrador, pertenecía a un tiempo pasado, aquel donde se podía aspirar a la coincidencia de un "gran amor y de una gran esperanza humana"[91]. Venía "de dos lados": el de la literatura y el de la historia[92]. Por lo demás, para él, el lado de la literatura quería decir más Apollinaire y Breton que la novela. El surrealismo había pasado por ahí. No obstante, lo que importa es la reafirmación del lazo estrecho entre la literatura y la historia, que —este ha sido el punto de partida de este capítulo—, desde el siglo XIX han compartido un destino común.

[90] O. Rolin, *Port-Soudan*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 96.
[91] *Ibid*., p. 36.
[92] *Ibid*., p. 97.

De la cesura que se produjo entre este tiempo de antes y el después, no sabremos nada preciso, si no, de paso, que la mística de sus jóvenes años se había corrompido en política[93]. La famosa formulación es de Charles Péguy, quien vuelve a hablar del caso, aquel que marcó toda su vida y del cual nunca salió: el caso Dreyfus[94]. Sin duda, el narrador de *Port Soudan* podría hacer suyas estas palabras de Daniel Halévy a propósito del caso: "Una sola y temible crisis nos ha embargado y marcado".

Si pasamos de *Port Soudan* a Meroé, novela publicada cuatro años después, en 1998, que vuelve a llevar al lector a Sudán, nos encontramos nuevamente, a través de los personajes del narrador y del arqueólogo alemán, con las interrogantes sobre la literatura y la historia, pero el lector no puede más que verse impresionado por sus transformaciones. Vollender —ese es su nombre (¿es decir, el que termina todo, el que pone un punto final, si hacemos referencia al alemán?) —"sospechaba en mí la falta de saber histórico, pero lo que yo temo de aquellos que se embarcarán en la aventura de leerme, es que ignoren lo que es el tiempo…". Vollender le explicará al narrador en otro momento: "Hago la autopsia del tiempo"[95].

En *Meroé*, el relato explora un nuevo encuentro con la Historia y es totalmente llevado por la experiencia de una nueva percepción del tiempo. Hasta entonces, los narradores de Rolin venían de una historia que estaba en conexión directa con el régimen moderno de historicidad, con la Revolución como figura central. Habían participado de ese tiempo de

[93] *Ibid.*, p. 13.
[94] Véase *supra*, cap. primero, p. 70.
[95] *Méroé*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 173.

antes (teniendo la "nostalgia de un tiempo que desembocó en vastos mañanas", como recuerda el narrador de *Port Soudan*) y habían creído en esta historia, que era simplemente la Historia (o esta "rueda de la Historia", como la designó significativamente Vollender). Y las novelas de Rolin, desde la primera que publicó, *Phénomène futur*, comenzaban después: más allá de la rotura y del desmoronamiento, en medio de las ruinas y con una voluntad desesperada y siempre decepcionada de olvido. Vestidos con sus "smokings de ruinas", los narradores se definen como seres "ruinicolas", pero la poesía de las ruinas no es verdaderamente lo suyo[96].

Si de *Port Soudan* a *Meroé*, se trata siempre de Sudán, aquel donde se desarrolla *Meroé* es considerablemente diferente. Más exactamente, en *Port Soudan*, no se va más allá del nombre y de un desciframiento de las instrucciones náuticas, mientras que en *Meroé* se está de entrada en lo más profundo del país. "Puerto Sudán" no es más que el nombre de un puerto, casi "engullido" en las sonoridades del cual aflora señala el narrador, "un vago lado Rimbaud mezclado con Conrad"[97]. En cambio, el Sudán de *Meroé* está lleno de historia y de tiempo, pero son historias sepultadas, las de los olvidados y de los vencidos, no son más que fragmentos de tiempos discordantes, segmentos de tiempo, por decirlo de algún modo, anacrónicos los unos con respecto a los otros. Hasta un cierto punto, el tratamiento de Sudán por parte de Rolin recuerda a aquel de América por Chateaubriand: la primera América, aquella que descubre en el *Ensayo histórico*, no tiene historia, y sus desiertos, casi fuera del tiempo, son el

---

[96] *Bar de flots noirs*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 9, 214.
[97] *Ibid.*, p. 55.

refugio de la única libertad auténtica, mientras que la segunda, aquella que describe en el *Viaje a América*, presentada en las *Obras completas* veinticinco años después, se revela, ella también, llena de tiempo. Ahí encontramos tumbas y ruinas, mientras que los salvajes no son más que moribundos en las puertas de las ciudades. Y es esta América la que inventó la libertad política moderna.

En *Meroé*, esta transformación se lleva a cabo mediante el personaje (por lo menos ambiguo) del arqueólogo Vollender, a la vez excavador obstinado, y sin dudas, asesino. Durante años, se obstina en desenterrar lo que finalmente va a sepultarlo para siempre. Tal como su nombre lo indica, es el que acaba con todo. Pretende querer transmitir sus descubrimientos, pero todo en él se niega. ¡Esto no impide, a final de cuentas, que haya algo así como una lección de historia del Dr. Vollender! Ha elegido este tema (los reinos medievales de Sudán) o este tema lo ha escogido a él porque viene de un país, la RDA, que está borrándose sin dejar huella alguna. Los arqueólogos del porvenir, si es que los hay, no encontrarán nada. Por eso, viniendo de un país fantasma, consagró su vida a este otro país espectral que es Sudán, "donde todavía es posible encontrar a faraones cuando el Imperio Romano ha sido casi demolido por los Bárbaros. ¡Es como si la RDA continuara existiendo… en el siglo XXVII!"[98]. Esto nos proyecta en plena simultaneidad de lo no simultáneo.

Pero para comenzar a ver algo ahí, es necesario primero que salga de la Historia, que olvide aquella en la cual ha sido educado, la del régimen moderno de la historicidad, que tritura las civilizaciones unas después de otras, como una "rueda".

[98] *Méroé, op. cit.*, p. 89.

Entonces le parecía que esta Historia era "el cumplimiento más perfecto de la Humanidad"[99]. Además, el Berlín de la posguerra en el cual vivía, con sus ruinas ennegrecidas y sus montones de escombros, era al mismo tiempo, la "capital de los porvenires radiantes": la del "sueño americano", por una parte, y de "la revolución de Octubre y de siempre", por otra. Ahí, el tiempo del oeste y del este se encaminaba igualmente hacia el progreso y cada vez más rápido. El régimen moderno había retomado la marcha rápida y se creía en la Historia.

En la ciudad, un lugar, a pesar de todo, ofrecía la posibilidad de cuestionar estos esquemas temporales demasiado simples: la Isla de los Museos. Embarcado en esta "nave temporal" Vollander va, remontando el Nilo y descendiendo en el tiempo, a encontrarse con "este Egipto fantasma, africano y tardío, desplazado, mestizo, anacrónico" y decidir entonces que se transformaría en "su país"[100]. Este relato de vocación es también el de una conversación: el arqueólogo se vuelve aquel que exhuma el tiempo (el tiempo es un cuerpo) y se entrega a la autopsia de los tiempos (hay tiempos "huesudos", "cerebrales", "intestinales"). El narrador, por su parte, hace plenamente suya esta aproximación atenta a las "deformaciones del Tiempo" (con sus "bolsillos", sus "catacumbas", sus "desprendimientos"), y en la biblioteca desierta del Museo de Jartum, sigue las huellas precarias (y condenadas a una desaparición próxima) de estos nubios que, ignorados por todo el mundo e ignorantes del resto del mundo hasta el siglo XVI, persistieron "en la soledad de un tiempo que ya no compartían con nadie"[101]. Ellos no vivían fuera del tiempo, sino que en otro tiempo: asincrónicos.

[99] *Ibid.*, p. 86.
[100] *Ibid.*, p. 175.
[101] *Ibid.*, p. 91.

A semejanza de Chateaubriand, el narrador de Rolin descubre el poder de la simultaneidad de lo no simultáneo, que fue recusada y domesticada por todos aquellos (entre los cuales se encontraba él) que creyeron en la Historia. De ello se deriva otra percepción de las ruinas y otra forma de historia, en la estela de Vollender. En cuanto a la literatura, también sale transformada. Se le abre, en efecto, un nuevo espacio (precisamente cuando el presente presentista la declara inútil). "Gran resonancia del pasado", ella "se ha tornado hacia aquello que ha desaparecido, o bien, hacia aquello que habría podido advenir y no ha advenido"[102]. La fuerza singular de la escritura de Chateaubriand había sido, como hemos visto, el haber sabido o el haber podido conjugar la nueva potencia de la Historia apoderándose del mundo y la de la memoria, que confunde las líneas, rompiendo incesantemente el tiempo *chronos* mediante el tiempo *kairos*. Con él, el escritor se volvía este nadador entre dos riberas, "alejándose con pesar de la vieja ribera", "nadando con esperanza hacia una ribera desconocida"[103]. Se transformaba en un lugar de memoria en sí: no en una ruina que contemplaba su lenta decrepitud, sino en este punto móvil donde los hilos del tiempo se cruzan y se vuelven a cruzar (intersección o puesto de enclavamiento), donde "las formas cambiantes de su vida entraban las unas en las otras", donde las fechas se llamaban y reverberaban, donde los lugares visitados no coincidían nunca exactamente consigo mismos, puesto que ahí se insinuaba el "temblor del tiempo"[104].

---

[102] *Ibid.*, p. 96.
[103] Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe, op. cit.*, tomo II, p. 1027.
[104] Chateaubriand, *La vie de Rancé, Œuvres romanesques et voyages*, Paris, Gallimard, I, p. 1063.

Para los narradores de Rolin, no hay ni otra ribera ni tampoco, en el momento en el que todo se interrumpe, "reflejos de una aurora" de la cual ellos no verán "el sol levantarse[105]". En este sentido, ya no creen para nada en la Historia. Sin embargo, entre las primeras novelas y *Meroé*, se ha operado un desplazamiento. Presentados como "viejos dandis en escombros", vistiendo sus "esmóquines de ruinas"[106], los primeros narradores son personajes que están acabados y son seres del fin. Para ellos, el régimen moderno de historicidad y sus ilusiones se han terminado para siempre. El narrador de *Meroé* no está, en efecto, en las mejores condiciones, pero desde su habitación del hotel des Solitaires escribe esta historia. No es que piense "contribuir así a la edificación de las generaciones venideras"[107], pero de todas maneras la escribe. Y sabe, sobre todo, que el mundo no se acabará junto con él[108]. Con *Meroé* se halla planteada la pregunta por una transmisión: suspendida, en el caso del narrador, que se mantiene encerrado en su posición de "extranjero radical", buscada y violentamente rechazada en el caso de Vollender. En este sentido, *Meroé* prepara y posibilita la novela siguiente, *Tigre de papel*, donde Martin, el personaje central, logra hablarle a Marie sobre su padre muerto, que había sido su mejor amigo, logrando incluso evocar a su propio padre, que había muerto en Indochina: el lugarteniente que pasó de la Resistencia a una guerra colonial. Marie es también la primera persona a quien puede relatarle sus años de compromiso: un relato a la vez distanciado y sin

---

[105] Es, recordémoslo, la última frase de *Memorias de ultratumba*.
[106] O. Rolin, *Bar de flots noirs, op. cit.*, p 9.
[107] *Méroé, op. cit.*, p. 14.
[108] *Ibid.*, p. 58.

desprecio. De aquellos tiempos, justamente, en los que creyó en la Historia, en una Historia extensamente soñada.

Después de todo, los personajes de las novelas de Rolin han querido, en primer lugar, romper el tiempo en dos, volviendo a poner en marcha el futurismo de la Revolución, traicionado y olvidado por aquellos que todavía se proclamaban como sus depositarios oficiales. Intentaron creer, hasta la ceguera, en la Historia. Si la esperanza estaba allí, la desesperanza, sin embargo, nunca estaba lejos. Antes buscar, un poco más tarde, febrilmente el olvido, pero un olvido atravesado por la conciencia de que su "tesoro", por más tenue que fuera, o de que su "herencia", denigrada o burlada, no había sido precedido por ningún testamento. En este punto podría citarse la fórmula de René Char, primero retomada por Hannah Arendt, sobre la herencia (aquella de la Resistencia en este caso) que no había sido precedida por ningún testamento[109]. Pero ella no basta, en la medida que la dificultad se ve incrementada desde el momento que comprenden, cada vez más claramente, que venían de un tiempo que no había sido precedido por ningún testamento (el de la Resistencia, con el cual se debatía Char y del cual, ellos que habían nacido después, pretendían ser los auténticos herederos) y aquel, bastante más repugnante, de la derrota y de todo lo que había resultado de ella, que ningún testamento acompañaba, y con razón, y que se marcaba con el silencio que envolvió nuestra infancia. A lo que todavía hay que agregar las expediciones y las derrotas coloniales, presas también, pegadas a este mismo silencio inicial.

[109] René Char, *Feuillets d'Hypnos, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1983, p. 190. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. francesa, Paris, Gallimard, p. 11.

Así como dice de una manera magnífica y justa el narrador al final de *Meroé*: “Me parece que algo, una onda siniestra, viene de este tiempo increíblemente lejano donde mi vida comenzaba cerca de las ruinas de Saint-Nazaire, en la melancolía del estuario lluvioso”, justo en el momento que, en la Francia de la posguerra, la sed de olvido y de consumo no iba a tardar en manifestarse. Y esta otra imagen todavía para designar el lugar ausente donde, sin embargo, todo comienza: “En mis recuerdos, esto se confunde con el sol escondiéndose en un paisaje labrado por una tragedia que yo no había conocido, pero que sentía que marcaría mi vida”[110]. Así comenzó tanto para Rolin y los suyos, como para Sebald y Jacques Austerlitz, el exilio: viajes recomenzados sin cesar, acompañados por el sentimiento persistente de estar “mal situado”. Y a partir de esta ausencia inicial se formó la posibilidad de una escritura, se impone una necesidad de escribir. Ni la Historia ni tampoco realmente historias (organizadas por este “hilo del relato”, que Musil juzgaba que ya estaba roto), sino que a partir de paisajes de ruinas, la sombra de una tragedia durante mucho tiempo envuelta por el silencio.

Después de la historia

En el transcurso de los años 2000, otras novelas han explorado otras vías, pidiéndole prestado más a los esquemas apocalípticos que a la tragedia. El asunto ya no consiste en saber si creen en o le creen a la Historia: se sitúan deliberadamente después, una

[110] O. Rolin, *Méroé, op. cit.*, p. 254.

vez que ha advenido la catástrofe. ¿De qué tiempo está hecho este después? ¿Acaso esto es tiempo, todavía? Los apocalipsis "clásicos" lo consideraban como un tiempo totalmente otro.

Pienso, en particular, en dos novelas norteamericanas, extensamente traducidas alrededor del mundo: *El hombre del salto* de Don DeLillo y *La carretera* de Cormac McCarthy, que fue rápidamente llevada a la pantalla[111]. He aquí dos escritores, poco locuaces sobre sí mismos y autores de una obra importante. Nacidos, respectivamente, en 1933 y 1936, conocieron bien el período del gran temor nuclear que, desde 1947, simboliza el reloj del Juicio Final, cuyo minutero retrocede o avanza, según la gravedad de la crisis. Pero con estos dos libros se trata de otra cosa: de un apocalipsis que está ahí, que tuvo lugar. Ya no es tiempo de anunciarlo, de imaginarlo o de intentar prevenirlo. Nos encontramos de golpe en la post-catástrofe: justo después, con DeLillo —las torres del World Trade Center están en llamas[112]; en un después indeterminado, con McCarthy, pero que dura desde hace años ya.

En *La carretera*, un mundo en ruinas, de donde toda vida ha desparecido, acaba lentamente de morir. Ya no hay ni calendario ni cómputo, no hay nada más que una alternancia de noches, cada vez más negras, y de días, cada vez más grises. Tan densa es la capa de cenizas y de polvo que los fríos vientos no dejan de dispersar, que el sol y la luna no son más que pálidos halos y que hay que llevar máscaras. En esta tierra de

---

[111] Don DeLillo, *L'homme qui tombe*, trad. francesa, Arles, Actes Sud, 2008, Cormac McCarthy, *La route*, trad. francesa, Paris, L'Olivier, 2008.
[112] F. Hartog, "La temporalisation du temps : une longue marche", en *Récits du temps*, bajo la dirección de J. André, S. Dreyfus-Asséo y F. Hartog, Paris, PUF, 2010, pp. 13-15.

desolación, de chatarras y cadáveres, caminan y no deben dejar de caminar (*to keep going*) en dirección al sur, un padre y su joven hijo, mientras que algunos miserables, que han abdicado de toda humanidad, erran solos o en bandas. Nuevamente, reina un estado de guerra de todos contra todos, donde lo cotidiano está hecho de carne humana. La regla es matar para que no te maten. No queda más que esperar que el último hombre se haya comido al último de los hombres. Todos estos errantes en andrajos, entre indigentes y supervivientes de los campos, son menos "sobrevivientes" que "muertos en vida". En este tiempo del después ya no hay ni pasado ni futuro, nada más acá o más allá del momento presente: "Cada hora. El más tarde no existe. Más tarde es ahora"[113]. Los párrafos suceden a los párrafos, sin conexiones, comenzando y terminando de manera abrupta. Vocabulario y sintaxis se han empobrecido.

"¿Cuáles son nuestros objetivos a largo plazo?, le pregunta un día el niño a su padre:

— ¿Dónde has oído eso?

— Eres tú quien lo dijo

— ¿Cuándo?

— Hace mucho"[114].

En el Apocalipsis, el después abre a un tiempo totalmente otro: el de la eternidad del reino de Dios. "He visto, escribe Juan, un nuevo cielo y una nueva tierra", donde ya no es necesario que "brillen ni el sol ni la luna". Situado por definición antes, justo antes o dándose bajo la forma de la profecía retrospectiva (como el libro de Daniel), el relato apocalíptico calcula el tiempo que queda antes del fin y

---

[113] McCarthy, *op. cit.*, p. 54.
[114] *Ibid.*, p. 145.

despliega visiones del pasaje del antes al después, con las catástrofes que lo acompañan. ¿Qué sucede con *La carretera*? ¿El tiempo de la catástrofe debe durar siempre, o a falta de una nueva Jerusalén, es posible concebir una luz (al final de la carretera)? A través de algunas alusiones bíblicas, McCarthy da indicios contradictorios al respecto. En un desvío de la carretera, en un cambio de párrafo, los dos caminantes se encuentran con un mendigo que dice llamarse Elías (aunque sin lugar a dudas, este no es su verdadero nombre). Ahora bien, esta es la única instancia en la se da un nombre propio, ya que en este universo sin herederos, los nombres y los apellidos ya no tienen vigencia. No obstante, Elías no es cualquier nombre, ¡sobre todo en este contexto! Con él se evoca toda la tradición profética y apocalíptica: llevado al cielo, Elías es aquel que, de una manera u otra, debe volver antes del fin. Ahora bien, el piojoso de McCarthy es un profeta extraño. Desde siempre en el camino, dice estimar que "las cosas irán mejor cuando ya no haya nadie". Por lo que respecta a Dios, la respuesta es clara: no existe "y nosotros somos sus profetas"[115]. En este soliloquio, que el padre mantiene intermitentemente consigo mismo y que lo lleva hacia ese tiempo anterior que no puede compartir con su hijo, surge esta constatación: "No hay un gran libro" y tus padres "están muertos y enterrados"[116]. En resumen, no hay ni juicio ni reparto entre los buenos y los malos: ya no hay nada sino un mundo que está dejando de existir. Pero al mismo tiempo, un rayo de luz se filtra, del cual el niño es propiamente el hogar: "lleva el fuego en él". Este hijo del apocalipsis (nacido con este) es también una

[115] *Ibid*., p. 155 y p. 152.
[116] *Ibid*., p. 175.

especie de extraterrestre (*alien*) o niño divino, "garante" de la humanidad, y en primer lugar de aquella de su padre. Si en esta guerra constante el padre vela por su hijo, el hijo protege a su padre contra el olvido de lo que hace al hombre. "No eres tú quien debe ocuparse (*to worry*) de todo", termina por decirle. "Sí, soy yo", responde el hijo[117]. Muy cerca de morir, el padre ve a su hijo "mirándolo desde un inimaginable futuro, brillando en este desierto como un tabernáculo". ¿McCarthy exagera? A cada uno le corresponde juzgar. El hijo, en todo caso, sobrevive a su padre y se encuentra con una pareja que parece ser de los "buenos". ¿Lo son realmente? ¿Van a sobrevivir, a encontrarse con otros y a formar el equivalente de este "resto" (salvado de la cólera de Yahvé), siempre diferenciado por los profetas y los apocalipsis? En todo caso, el relato se inclina claramente hacia el lado del hijo y no hacia el de "Elías"[118]. ¿Happy end? No, no todavía, pero al menos, su posibilidad.

Cincuenta años separan la "carretera" de Cormac McCarthy de aquella de Jack Kerouac (nacido diez años antes que él). La proximidad de los títulos (que es poco probable que sea una casualidad) marca todavía más el abismo que les separa. La de Kerouac es llamado y abre hacia un horizonte nuevo, celebra el movimiento, la velocidad, los encuentros. No se puede separar del coche. No hay nada que le guste más a Dean que sentarse al volante de un coche robado y largarse pisando el acelerador. La de McCarthy es desolación, el mar hacia el cual caminan sus viajeros no abre hacia nada, no es más que un límite donde rompen olas frías y grises. Y, sobre todo, el padre y el hijo sólo tienen como "vehículo"

[117] *Ibid.*, p. 246.
[118] *Ibid.*, p. 229.

un carrito de supermercado, que anda cada vez peor y que acabarán abandonando. Ellos deben caminar y caminar todavía sobre este asfalto, que da testimonio de un mundo en vías de desaparición. El vuelco y el escarnio no podrían ser más impresionantes. Se podría decir que los viajeros de Kerouac también viven al día, sin dinero pero con astucias, de borrachera en borrachera. Sin embargo, tienen la certeza de un porvenir, no del suyo, sino del porvenir como tal. El presente de los segundos no es el mismo que el de los primeros. De una "carretera" a la otra, el futuro se ha eclipsado. Elías es una respuesta a Dean.

La carretera, finalmente, puede leerse también como una robinsonada al revés: un anti-Robinson. La muerte de un mito. Publicado en 1719, en los comienzos del capitalismo triunfante, el *Robinson* de Daniel Defoe, que cuenta cómo el náufrago se había vuelto amo y poseedor de su imperio, es según Michel de Certeau, "uno de los escasos mitos de los cuales la sociedad occidental moderna ha sido capaz"[119]. ¿Rousseau no lo había definido acaso, como la única lectura necesaria para Emilio? Defoe describe cómo Robinson pone a su isla a trabajar y recomienza la civilización: reinventa el capitalismo y (vuelve) a poner en marcha la Historia. Cuenta el tiempo. Mientras que McCarthy describe una tierra muerta donde toda acumulación se ha vuelto imposible, todo proyecto inconcebible. Para Robinson, todo se vuelve posible gracias a los restos del barco, que le proporcionan el "capital" de partida que hará fructificar con orden y método. Llegados a la ribera, los dos caminantes de McCarthy también

[119] En el mismo sentido, un indicio externo es la dedicatoria del libro al hijo de Cormac McCarthy.

encuentran chatarra. Pero la situación es totalmente diferente. Por supuesto, el padre se acerca a verla, y por supuesto, trae todo lo que puede, ¡pero esta ganga no aparece al comienzo del relato sino al final! Helos ahí, desde luego se han asegurado de poder comer por algunos días, pero en el fondo nada cambia, ya que no se trata de detenerse ni de llevar más de lo que puede contener el carrito (que, por lo demás, les será robado antes de que logren recuperarlo). Terminarán abandonándolo. ¡De todas maneras, un carrito de supermercado no basta para reinventar el capitalismo!

Perdido en su isla salvaje, Robinson le tiene terror al canibalismo. Por eso, el descubrimiento de la huella de un paso sobre la arena va a arrojarlo a angustias terribles. El antropófago merodea, pero gracias a la superioridad de sus armas de fuego puede mantenerlo a raya de su mundo, e incluso haciendo una buena acción, ganar un esclavo: el fiel Viernes. En McCarthy, la antropofagia está en todos lados, ninguna frontera subsiste ya entre un afuera salvaje y un adentro más o menos civilizado. La única presa que rastrean los escasos sobrevivientes, esos salvajes vestidos con andrajos, es el hombre. Este después de la Historia es también un más acá de la Historia.

Cuando McCarthy escribió su ficción, no podía imaginarse la catástrofe que efectivamente iba a advenir el 11 de marzo del 2011: la de Fukushima. En *Fukushima. Récit d'un désastre*, Michaël Ferrier entrega una sucesión de notas que buscan apegarse lo más posible a lo que vio, escuchó y comprendió de lo que había sucedido[120]. En Tokio primero,

[120] Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, 1, *Arts de faire*, ed. por Luce Giard, Paris, Gallimard, 1990, p. 201.

donde vive, en la región devastada a continuación, que recorrió al volante de una camioneta, cagada de víveres, medicamentos y ropa. Por momentos, sus descripciones recuerdan aquellas de McCarthy. Ya sea que se trate del ruido del viento que ya nada detiene, "deslizamiento de un soplo sin fin sobre la tierra sin formas, el ruido mudo de las cosas que ya no son", o de un día que, al levantarse, no es verdaderamente uno: "Es en una niebla blanca que tiene todo el aspecto de un sepulcro, una sábana de bruma y de rocío. Ya nadie cree en el cielo azul"[121]. ¿Ferrier leyó a McCarthy? Lo ignoro, y poco importa, ya que no hemos emprendido una competencia entre lo real y la ficción. Retengo, en cambio, sus maneras análogas de buscar hacer perceptible este después de la catástrofe, que ha llevado consigo todas las referencias espaciales y temporales. Incluso los paisajes han desaparecido.

Pero con *Fukushima*, a esta primera bruma, visible, se le agrega otra, imperceptible, inodora, la de la contaminación radioactiva, cuya progresión e intensidad puede ser medida. Y que debe durar mucho tiempo, demasiado tiempo. Ahí se abre, en efecto, un tiempo inédito, el de un futuro que en parte ya ha sido fijado por la vida útil de los productos radioactivos. Un futuro pasado (pero en absoluto en el sentido en el cual Koselleck lo entendía), un futuro de ahora en adelante advenido, ya pasado, que obliga, limita, amenaza al presente. O también, un futuro ya presente, que abre un tiempo que no es más que un presente destinado a durar. Ya no hay más que presente. Una expresión se difundió en Japón, la de "vida media". Esta designa el período al final del cual uno de estos productos o desechos radioactivos "habrá perdido la mitad

[121] Michaël Ferrier, *op. cit.*, p. 104 y p. 124.

de su eficacia o de su peligrosidad. Esto puede contarse en días, años, siglos o en milenios"[122]. El plutonio tiene una vida media de al menos veinticuatro mil años, pero para el cesio 135 o el circonio 93, se cuenta en millones de años. Ferrier titula la última parte de su libro "La vida media, instrucciones de uso". La ve instalarse poco a poco. La contaminación radioactiva, escribe, "se funde tranquilamente, por decirlo de algún modo, en las costumbres, en los usos y hasta en las jurisprudencias"[123]. En todo caso, vivir en un régimen de vida media, con lo nuclear como horizonte insuperable, sería, desde el punto de vista del tiempo, hacer la experiencia de un presentismo integral, habitado por un imaginario de las catástrofes y terriblemente ansioso por conmemorar.

122 *Ibid.*, p. 246.
123 *Ibid.*, p. 248.

Cuarto capítulo

Del lado de los historiadores: los avatares del régimen moderno de historicidad

Desde Chateaubriand y Balzac, hemos visto hasta qué punto los escritores habían sido embargados por el tiempo y se habían apoderado de él: para decirlo, para hurgar en sus discordancias o en sus fallas y destacar la simultaneidad de lo no simultáneo. No menos solicitados, los historiadores, por su parte, han sido más proclives a captar la marcha del régimen moderno de historicidad y a describir sus diferentes expresiones durante los siglos XIX y XX. Para llegar a decir que los hombres hacen la Historia, se necesitó recorrer un largo camino que comenzó en el Renacimiento y que se apoyó en la visión del hombre como *actor*: él hace y se hace. Pero para que se pudiera creer en la historia todavía era necesario que el tiempo llegara a ser, a su vez, un actor. Es lo que sucedió a fines del siglo XVIII. Del encuentro y la interacción entre los dos actores, el primero tratando de dominar al segundo o de servirse de él, resultaba la historia efectiva. El régimen moderno de historicidad se caracteriza por la predominancia de la categoría del futuro, por una distancia que va creciendo entre el campo de experiencia y el horizonte de espera, si retomamos las categorías desplegadas por el historiador

alemán Reinhart Koselleck[1]. El futuro es el *telos*. De ahí viene la luz que ilumina el pasado. El tiempo ya no es un simple principio de clasificación, sino un actor, un operador de una historia entendida como proceso, que es el otro nombre o el verdadero nombre del progreso. Esta historia, que los hombres hacen, es percibida como acelerándose. Entonces se cree en la Historia: creencia difusa o pensada, pero compartida. Se cree también que los hombres hacen la Historia. Tocqueville es aquel que, en 1840, entregó la formulación más clara: "Cuando el pasado ya no ilumina el porvenir, el espíritu camina entre las tinieblas". Con estas palabras, toma nota del fin del antiguo régimen de historicidad (cuando la luz venía del pasado) y da, al mismo tiempo, la formulación del régimen moderno, es decir, la clave de la inteligibilidad del mundo desde 1789, donde es el porvenir el que ilumina el pasado y el camino de la acción. De esta manera, el espíritu no camina o ya no camina más entre las tinieblas[2].

El régimen moderno: versión fuerte y primeras fallas

El descubrimiento y la puesta en forma de la historia, proceso regido por el progreso, correspondió al dichoso tiempo, seguro de sí mismo y triunfante de las filosofías de la historia, de las historias universales o de la civilización. Tal como indicaba François Guizot en su curso en la Sorbona

[1] Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, trad. francesa, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1990, pp. 307-329.
[2] Según una formulación de Julien Gracq, "la Historia es un requerimiento dirigido por el Futuro a lo Contemporáneo".

de 1828, "la idea de progreso, de desarrollo, me parece ser la idea fundamental contenida en la palabra civilización"; ella conlleva dos dimensiones: el desarrollo de la sociedad humana y el del hombre mismo. En suma, "es la idea de un pueblo que avanza, no para cambiar de lugar, sino para cambiar de estado". De modo que habría "una historia universal de la civilización por escribir"[3]. Este momento, que según Marcel Gauchet se abrió a mediados del siglo XVIII, corresponde al del pasaje de la "condición política" a la "condición histórica"[4]. No olvidemos, sin embargo, que para Leopold von Ranke, el célebre padre de la historia moderna, la visión hegeliana de la Historia como progreso del Espíritu era insostenible, ya que conducía a considerarla como un "Dios en desarrollo". "Creo en el dios único que fue, es y será, y en la naturaleza inmortal del hombre como individuo"[5], escribía. Pero no por ello deja de haber una historia universal (que incluso había comenzado a escribir en su vejez), comprendida simplemente como la reunión de acontecimientos de todos los tiempos y de todas las naciones. Esta es una concepción clásica que se puede hacer remontar hasta Diodoro Sículo, al menos. Pero Ranke agregaba una doble advertencia: en la medida que puedan ser tratados científicamente y bajo la condición de no separar la

---

[3] François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette, 1985, pp. 62 y 58.
[4] Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 9. Distingue la condición histórica de la condición política, "nuestra condición permanente, aquella que nos une a nuestros predecesores y por la cual continuamos perteneciendo a la misma humanidad, aquella que permanece a pesar de la amplitud del cambio y que define nuestra identidad fundamental de actores del convivir".
[5] L. von Ranke,"Eintleitung zu einer Vorlesung über Universalhistorie", *Historische Zeitschrift*, 1854, pp. 304-307.

investigación de lo particular de todo aquello con lo cual se relaciona. Ahí había motivos para los recurrentes debates en torno a lo general y lo particular.

La Historia *filosófica*, universal, aquella sobre la cual la Europa moderna vivió, hasta el punto que tendió a hacerla la medida de toda historia —la verdadera Historia—, tiene como rasgo primero el papel que le corresponde por derecho al futuro: está centrada en el futuro o es futurista, es decir, está construida desde el punto de vista del futuro. Declarada como el asunto del filósofo, la historia ha sido probablemente la mejor expresión del régimen moderno de la historicidad. Así Schiller, en la conferencia que dictó en Jena, en 1789, titulada "¿Qué significa y a qué fin se estudia Historia Universal?", representa a la Historia en la misma postura que Zeus, que desde lo alto del Olimpo contempla las batallas de los aqueos y los troyanos: "La Historia observa con una mirada igualmente dichosa los trabajos sangrientos de las guerras como la actividad de los pueblos que se alimentan inocentemente con la leche de sus rebaños. Por muy desordenada que parezca la confrontación de la libertad humana con el curso del mundo, la Historia observa con tranquilidad este juego confuso; porque su mirada, que lleva lejos, descubre ya a distancia el objetivo hacia el cual esta libertad sin reglas es conducida por la cadena de la necesidad". Y él plantea como una evidencia que "los pueblos descubiertos por los navegantes son como niños de distintas edades rodeando a un adulto"[6]. Aceleración, retraso,

[6] J. C. F. von Schiller, "Qu'est-ce que l'histoire universelle et pourquoi l'étudie-t-on ?", *Schillers Werke*, K.H. Haln (ed.), Weimar, 1970, vol. XVII, 1, pp. 359-376 (*Œuvres historiques*, trad. francesa, Paris, Hachette, 1860, pp. 404-424).

avance, más tarde reajuste, se vuelven nociones operatorias. De todas estas observaciones y de estos fragmentos de historia, le corresponde a “la inteligencia filosófica hacer un sistema”. Porque sólo el filósofo posee verdaderamente la capacidad de abarcarla con plenitud. Se ha dotado de esta visión sinóptica, que Polibio se esforzó en formular por primera vez. Concebida como “la explicitación del Espíritu en el tiempo”, esta historia universal se dirige, según Hegel, “del este hacia el oeste, Europa es el término, Asia el punto de partida”.

Progreso y Revolución

La expresión probablemente más emblemática de lo que podría ser llamada versión fuerte y optimista del régimen moderno de historicidad, estalla en la Exposición Universal de 1900, con su Palacio de la Electricidad, de estilo morisco y brillando con todas sus luces en la noche. Fascinado por la sala de las dínamos, el historiador norteamericano Henry Adams pasó largos momentos ahí. “Al familiarizarse con la gran galería de las Máquinas, comenzó a sentir en las dínamos de cuarenta pies de largo una fuerza moral aproximadamente semejante a aquella que los primeros cristianos sintieron en la Cruz […]. Rápidamente venían las ganas de rezar”[7]. Ahí, uno está embargado por la sacralidad del lugar y el misterio del progreso: la gran dínamo de la Historia. Para Herbert Spencer, que se había dedicado a concebir una teoría del progreso, en eso no hay ningún misterio. El progreso se define como “una transformación de lo homogéneo en heterogéneo” (ya

[7] Henry Adams, citado por Emilio Gentile, *L’apocalypse de la modernité, La Grande Guerre et l’homme nouveau*, trad. francesa, Paris, Aubier, 2011, p. 44.

sea que se trate de los individuos, de las sociedades o de las civilizaciones) y obedece a esta "ley universal" que quiere que "toda causa produzca más de un efecto". Entre los ejemplos que él toma para ilustrar esta ley, escoge la locomotora: "Causa próxima de nuestro sistema de ferrocarriles, modificó la cara del país, el funcionamiento del comercio y las costumbres de todos"[8].

De un modo más político, los discursos de Jean Jaurès participan de esta misma versión fuerte del régimen moderno de historicidad, expresando con elocuencia su filosofía del tiempo, que se encuentra en su manera de escribir la historia (en especial, en su *Historia socialista de la Revolución Francesa*), y evidentemente, en su concepción de la acción política. Frente a sus adversarios conservadores, reivindica la verdadera "fidelidad" al pasado mediante esta formulación: "Es yendo hacia el mar que el río es fiel a su fuente". Y por lo que respecta a la historia: "Es admirable ver cómo la gran fuerza histórica [la Revolución], que produjo un mundo nuevo, abrió al mismo tiempo la inteligencia de los mundos antiguos". En cuanto al presente: "No es más que un momento en la humanidad en marcha", así pues, "no hay admiración beata" hacia él, ya que "Francia se dirige hacia una claridad plena que aún no ha alcanzado, pero cuyo presentimiento está en su pensamiento"[9]. De esta manera, el futuro, como profundización y cumplimiento de la Revolución, es lo que vivifica y le da sentido tanto al pasado como al presente. El pensamiento del joven Jean-Paul Sartre participa de esta

---

[8] Herbert Spencer, *Essais de morale de science et d'esthétique, I. Essais sur le progrès*, trad. francesa, Paris, Félix Alcan, 1891, pp. 1, 43 y 71.
[9] Jean Jaurès, *Discours et conférences*, Paris, Flammarion, 2011, pp. 210, 239-240 y 249-250.

misma versión fuerte: "Me decían muchas veces: el pasado nos empuja, pero yo estaba convencido de que me atraía el porvenir; habría detestado sentir en mí fuerzas flojas para la labor, el lento despliegue de mis disposiciones. Había metido en mi alma el progreso continuo de los burgueses y hacía de él un motor de explosión; rebajé el pasado ante el presente y este ante el porvenir, transformé un evolucionismo tranquilo en un catastrofismo revolucionario y discontinuo"[10]. ¡No podría decirse mejor!

Progreso y revolución caminan juntos. Para Marx, las revoluciones son las "locomotoras" de la historia. La imagen del tren del tiempo o de la Historia es muy solicitada durante todo este período. Los escritores se suben o descienden con facilidad. Concebida como un desarrollo lógico, la revolución es llevada y traída por el futuro, conforme a la idea de Ferdinand Lassalle, según quien "las revoluciones se hacen, no las hacemos", o la de Karl Kautsky, para quien "nos encaminamos hacia una era de revolución de la cual no podemos precisar el advenimiento", sin excluir el mesianismo de August Bebel, que en 1891 le anunciaba a sus auditores que "pocas personas presentes en esta sala no vivirán esos días"[11]. Con la interpretación leninista, en cambio, algo se modifica en la relación con el tiempo. Para advenir, la revolución debe operar un salto fuera del presente, bajo la acción de una vanguardia revolucionaria. Se abren entonces un tiempo otro y un nuevo futuro, promesas de un control completo del destino: se acelera el final del viejo mundo. ¿Podemos apresurar

[10] Jean-Paul Sartre, *Les mots, op. cit.*, p. 192.
[11] Marcel Gauchet, *À l'épreuve des totalitarismes*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 99 y 86.

el fin, se preguntaban las primeras comunidades cristianas, otra vanguardia de la salvación?

Ya antes de la guerra de 1914, el régimen moderno conoció alteraciones y reformulaciones que lo hicieron más apto para atravesar las crisis y los desórdenes, recurriendo al evolucionismo y al comodín de la Revolución. Esta es concebida como extremo del progreso o como más allá del progreso, pero en todos los casos, como cumplimiento de la Historia. Es este punto de vista sobre ella/la historia desde donde desfila, bajo la mirada del creyente, la cohorte de los siglos pasados. En paralelo, el desprendimiento de la dimensión propiamente económica de los fenómenos, el reconocimiento de una historia profundamente marcada por los modos de producción y las luchas de clases, las reflexiones sobre las crisis económicas, y pronto la aparición de una historia económica y social, conducen a inclinarse hacia el estudio de los ritmos profundos de las sociedades. Si hay progreso, viene de lejos, no es continuo y no se confunde con aquello que es inmediatamente visible. En resumen, el régimen moderno ha adquirido espesor o profundidad; el tiempo que lo constituye ya no tiene tan sólo una capa, ya sea que se trate del pasado o del futuro. El "Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano" de Condorcet ha ganado en consistencia y en complejidad.

En el caso de Francia, la revolución está a la vez detrás, porque ya tuvo lugar, y adelante: por retomar. Ahí se aloja la prueba incontestable de que la historia es factible y que todavía está por hacerse. El fracaso de la revolución significó, para unos, que había que acabarla con el fin de cerrarla, y para otros, que por el contrario, había que reactivarla para superar su fase burguesa. Por una parte, fue la ocasión de reactivar y de transponer el antiguo y poderoso esquema cristiano del

tiempo, que marcaba el *ya* y el *no todavía*: ella tuvo lugar, así como el Redentor ya ha venido, pero no todo se ha cumplido *todavía*, ni de lejos. A este esquema crístico vendrán a sumarse variantes más o menos alejadas.

¿Cómo los historiadores franceses, contemporáneos de la instauración de la Tercera República, se posicionan respecto al futurismo de la historia? ¿Son sus difusores celosos? Seguramente creen en la Historia y le creen a la historia, y tienen la ambición de mostrar sus progresos. Péguy, criticándolos fuertemente, los acusa de haberla transformado en "el ama de su mundo", ellos que, por su interés en la exhaustividad, no ambicionan nada menos que duplicar lo real, arrogándose así un verdadero poder (divino) de creación[12]. Sin duda, ellos creen que la historia se puede hacer, pero todo sucede como si en sus prácticas, tuvieran que esforzarse en disociar historia y futuro, precisamente cuando la dimensión del futuro se encuentra en el corazón del concepto moderno de historia. Mientras más reivindican el hacer de la historia, es decir, una historia científica, más se ven conducidos a poner el acento en el pasado y a insistir en la necesidad de un corte previo entre el pasado y el presente. Sólo hay historia científica del pasado, repiten a porfía, y para hacer historia, el historiador debe comenzar por ausentarse de sí mismo, es decir, por abstraerse del presente[13]. En última instancia, hay que comenzar por cerrar los ojos.

Poniendo el acento en el método —de hecho, la crítica de las fuentes—, sus detractores más jóvenes no tardan en

[12] Véase *supra*, introducción, pp. 15-16.
[13] F. Hartog, *Le XIXe siècle et l'histoire, le cas Fustel de Coulanges*, Paris, Le Seuil, 2001, pp. 152-159.

encajarles el apodo de positivistas. Al comienzo de su búsqueda de otra manera de hacer historia, Lucien Febvre planteó su rechazo a "aceptar con placidez la historia de los vencidos de 1870, sus prudencias temblorosas, su renuncia a toda síntesis, su culto laborioso, pero intelectualmente perezoso del "hecho" y esta predilección casi exclusiva por la historia diplomática"[14]. No dejaba de subrayar que, de hecho, esta historia "no era sino una deificación del presente mediante el pasado, pero que se negaba a verlo, a decirlo"[15]. El pasado tiende a prevalecer sobre el futuro y lleva, al mismo tiempo, a "olvidar" el presente. Si la inteligibilidad siempre viene del futuro, ya no se tiene en cuenta, o más bien, se hace como si el pasado hablara solo, mientras que la República se concibe como el régimen definitivo de una nación "realizada". En este sentido, la historia, en lo esencial, se ha acabado. Tanto es así que Febvre, al evocar la situación de la historia a fines del siglo XIX, enumeraba sus éxitos: había "ganado la partida" y "conquistaba, una a una, todas las disciplinas humanas". Pero él agregaba un "demasiado": la partida estaba "demasiado ganada", "se dormía en sus certidumbres", "y cada año transcurrido le daba a su voz algo más del sonido cavernoso de una voz de ultratumba". Se paralizaba, repetía, ya no creaba. Es contra esta historia, segura de sí misma y esclerótica, que él iba a emprender sus "combates por la historia"[16].

---

[14] Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, p. V.
[15] *Ibid.*, p. 9.
[16] *Ibid.*, p. 24.

El caso Dreyfus como "cuña"

Pero más temprano ya, el caso Dreyfus había venido repentinamente a crear confusión, dividiendo profundamente a los historiadores[17]. Porque le mostraba, incluso a aquellos que preferían no verlo, que el método crítico no podría serlo todo (ya que dreyfusianos y antidreyfusianos lo reivindicaban de la misma manera). Obligando a un cierto número de ellos a salir de sus despachos para tomar posición públicamente, hacía además volar en pedazos el sacrosanto corte entre el pasado y el presente. ¡He aquí que el método, incluso él, podría también tener algo que decir en los conflictos del presente! El caso mostraba, finalmente, que la República no estaba tan segura como se había querido creer. En efecto, es posible reconocer un papel matricial del caso, del cual Madeleine Rebérioux, quien se inscribía en esta línea dreyfusiana, ha señalado los elementos principales[18]. La crisis ha contribuido a la emergencia de una historia contemporánea, preocupada de comprender la sociedad haciéndole un lugar a la economía y la sociología. Mientras que la historia se profesionalizó en virtud de una ciencia del pasado, los eruditos estimaron que debían aplicar sus métodos de análisis de los documentos del pasado al presente: una nómina se interpreta de la misma manera que una carta fundamental. La paleografía se opone a la "ciencia" de Bertillon, el experto certificado de la prefectura de policía.

Además, interviniendo en la prensa donde publican cartas abiertas y firman peticiones, los historiadores llegan a ser, sin haberlo querido verdaderamente, personajes públicos. Y si

[17] Véase *supra*, cap. primero, p. 63 y sgtes.

[18] Madeleine Rebérioux, "Histoire, historiens et dreyfusisme", *Revue historique*, abril-junio, 1979, pp. 407-432.

llegan a declarar ante la justicia, es desde luego en virtud de su experticia, pero en primer lugar en nombre de su conciencia. De esta veta dreyfusiana, se encontrarán resurgimientos en Pierre Vidal-Naquet, durante el caso Audin y los combates contra el negacionismo, así como en el marco de los juicios por crímenes contra la humanidad (Barbie, Touvier, Papon). Tal como se indicó en un libro colectivo, el caso Dreyfus marca un momento de cristalización de la forma caso[19].

Si firma el triunfo público del método crítico, subraya también su insuficiencia, si no, ¿cómo explicar que tantos cartistas se hallen del lado "incorrecto"? Decir lo verdadero no basta. Las relaciones entre verdad, justicia y nación son decididamente más complejas. Para retomar la imagen propuesta por Madeleine Rebérioux, el caso es como una "cuña" que viene a introducirse entre "los valores relacionados con el método histórico y la función nacional ejercida por la historia". Ernest Lavisse, el patrón oficial de los estudios históricos que durante mucho tiempo guardó silencio, ve el peligro. En 1899 invita a abandonar los "bárbaros" términos dreyfusianos y antidreyfusianos, haciendo un llamado a la reconciliación nacional: para que todos, igualmente "patriotas", ofrezcan a "la patria el sacrificio de sus odios"[20]. Hace lo que para Péguy es lo propio del hombre político: reconciliar. Una razón más, para el hombre de los *Cahiers*, de emprendérselas contra el magisterio del historiador. Por lo demás, Lavisse está desde 1892 comprometido en su gran *Historia de Francia*. Concebida como una historia de la nación

---

[19] Thomas Loué, "L'affaire Dreyfus", en *Affaires, scandales et grandes causes*, Paris, Stock, 2007, pp. 213-227.
[20] Ernest Lavisse, *La revue de Paris*, 1 de octubre de 1899, retomado en *Savoir et engagement*, *op. cit.*, p. 131.

"realizada", llevada por el proceso crítico e inspirada en el culto a la patria, lo movilizará durante veinte años, e incluso, treinta. Después del caso, varios historiadores se comprometen en "la obra educacional" participando en las universidades populares, así como Camille Bloch o Gabriel Monod, quien preside durante varios años la universidad popular de Versalles.

El caso muestra también que la historia inmediata se puede escribir y que no le está solamente reservada a los profesionales: *Las pruebas* de Jaurès son evaluadas de una manera muy positiva en la *Revue historique*, así como también lo fue la *Historia del caso Dreyfus* de Joseph Reinach. Pero también se publican textos que más que historias son contra-historias, provenientes del sector antidreyfusiano. Para ellos, de lo que se trata es de mostrar que la "revisión" no es algo exclusivo de los dreyfusianos. Se pone en juego algo así como una escalada de las revisiones: ¡quitémosles esta bella palabra que confiscaron indebidamente, dicen ellos, y revisemos su revisión! Este es el objetivo del *Joseph Reinach historiador. Revisión de la historia del caso Dreyfus* de Henri Dutrait-Crozon, que se acompaña de un prefacio de Charles Maurras. Publicado en 1905, es seguido en 1909 por el *Compendio del caso Dreyfus*, reeditado en 1924 y luego en 1938. El término "compendio" huele a erudición a la alemana y parece querer decir: para revisar a fondo, movilicemos todo el aparato formal de la erudición. De hecho, Dutrait-Crozon es el seudónimo de dos coroneles de la Acción Francesa, Frédéric Delebecque y Georges Larpent. Ahora bien, sabemos hasta qué punto la historia de la Acción Francesa está unida con la del caso Dreyfus. Del primer al último día, no hizo más que denunciar "al traidor judío Alfred Dreyfus", y cuando Maurras escuchó

su condena en 1945, exclamó: "Es la venganza de Dreyfus". No había olvidado nada y había aprendido poco.

El revisionismo antidreyfusiano marcó un momento clave de una corriente que, de hecho, había comenzado antes y se prosiguió bastante después, hasta el día de hoy. Desde 1866, se anunciaba justamente como programa de "revisión histórica" con la fundación, en los medios católicos y legitimistas, de la *Revue des questions historiques*. Su objetivo entonces era luchar contra las "falsificaciones negativas" de la historia de Francia, es decir, contra aquello que había sido llamado "fetichismo revolucionario". Viniendo de ahí, Robert Faurisson tomó el relevo: del revisionismo al negacionismo, del "traidor judío" a la "mentira de Auschwitz"[21]. Y en 1980, Pierre Vidal-Naquet, el dreyfusiano, se vio obligado a remontar esta corriente para hacer frente a la "prueba" del revisionismo y oponerse a los "asesinos de la memoria"[22]. Después, se operó una especie de atajo, durante un tiempo, entre el giro lingüístico o el "desafío narrativista" y el revisionismo. ¿El primero no implicaba acaso el riesgo de conducir al segundo, de conferirle una especie de legitimidad, o al menos, al poner lo real entre paréntesis o al declararlo inaccesible, no se privaba acaso del medio de recusar el negacionismo?[23].

Así, en menos de un siglo, la creencia en la historia había conocido tanto la seguridad como las dudas. La creencia se había instituido en una disciplina que, para triunfar, se había

[21] Valérie Igounet, *Faurisson. Portrait d'un négationniste*, Paris, Denoël, 2012.
[22] Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1987.
[23] F. Hartog, *Vidal-Naquet, historien, op.cit.*, pp. 104-108. Véase *supra*, cap. II, p. 112.

replegado cada vez más únicamente en el pasado: su ámbito de saber. Pero una crisis, como la del caso, mostraba que esta posición no podía soportarse hasta el final.

“El abismo de la historia”

La Gran Guerra acarrea cuestionamientos múltiples y profundos de las relaciones con el tiempo y provoca uno de esos momentos de detención que Hannah Arendt denominó brechas (*gaps*) en el tiempo. ¿Qué ha sido de la creencia común en la Historia? Desde 1919, Paul Valéry responde con su prosopopeya, que se hizo rápidamente famosa, sobre la decadencia de Europa: “Nosotras, las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales. […]. Elam, Nínive, Babilonia, eran hermosos nombres vagos […]. *Lusitania* también es un hermoso nombre. Y ahora vemos que el abismo de la Historia es bastante grande para todo el mundo”. De esta destrucción se deduce que es tan difícil “reconstituir” el pasado como “construir” el porvenir: “El profeta está en el mismo saco que el historiador. Dejémoslos ahí”[24]. Del lado de los escritores, Musil nos ha servido de referencia y de guía[25]. La historia quebró, esta historia diplomática, académica, “a la Bismarck”, la única que Valéry conocía, que pretendía prever, aquella que estaba fundada sobre lo precedente y que hacía ademanes de sus lecciones, aquella que pensaba en “un mañana, pero no en un mañana que no se hubiera presentado nunca”. ¡Su único resultado era hacernos “entrar en el futuro retrocediendo”![26].

---

[24] Paul Valéry, *La crise de l'esprit, Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 988 y 991.
[25] Véase *supra*, cap. III, p. 183, sgts.
[26] Valéry, *Cahiers II*, Paris, Gallimard, 1974, p. 1493.

Un poco más tarde, en 1931, Valéry opone a una historia totalmente llena de acontecimientos políticos otra, que no existe, donde tendrían lugar “fenómenos considerables” que “la lentitud de su producción vuelve imperceptibles”[27]. Para aquellos que, como el futuro historiador Henri-Irénée Marrou, habían “nacido a la vida del espíritu después de las grandes matanzas de 1914-1918 […], una ilusión se había disipado para siempre —la creencia cómoda e ingenua en un progreso lineal y continuo que justificaba la civilización occidental como la última etapa alcanzada por la evolución de la humanidad”[28].

Spengler y Toynbee

Enfrentándose al desmentido que les aportó la historia real, las filosofías de la historia universal pierden entonces parte de su evidencia triunfante y optimista, se agrietan, se desmoronan, aunque en Alemania, teólogos e historiadores no abandonan la cuestión[29]. La Primera Guerra Mundial terminó de hacer vacilar a estos edificios sobre sus bases. De esta manera, Theodor Lessing pone en cuestión la historia misma, mostrando que no depende de la ciencia sino de la creencia, en el sentido de la ilusión, ya que no hace más que dar sentido… a aquello que no lo tiene. Escrito durante la guerra, su libro se publica en 1919 con este elocuente título,

---

[27] Valéry, *Regards sur le monde actuel, Œuvres II*, Paris, Gallimard, 1960, p. 918, 919.
[28] Henri-Irénée Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1968, p. 15.
[29] En Alemania, el historismo, criticando a la filosofía idealista de la Historia, no ha dejado de trabajar sobre los límites de una ciencia de la Historia, en qué sentido puede serlo y hasta qué punto. En Francia, la historia metódica (incluso si guarda una impregnación comtista) desterró a toda filosofía de la historia.

Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen (La historia como el sentido de la sinrazón)[30].

Concebido desde antes de la guerra pero publicado recién en 1918, el pesado tratado de Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, tiene la ambición de fundar una morfología histórica comparada de las civilizaciones. Spengler recurre, como hemos evocado en la introducción, a la analogía, que es el instrumento de la historia, y lanza toda su investigación a partir del paralelo, incontestable según él, entre los siglos de la decadencia de la Antigüedad y la fase de la historia universal que comienza. El tiempo se transforma entonces en "lógica del destino" y esta nueva mirada sobre la historia, con finalidad predictiva, tiene la ambición de ser nada menos que una "filosofía del destino", ya que es cierto que "no tenemos la libertad de escoger el punto a alcanzar", solamente aquella "de hacer lo necesario o nada"[31]. Spengler recusa y refuta el optimismo racionalista de Occidente, partiendo, como señalaba Raymond Aron, de un decreto metafísico sobre la realidad de las civilizaciones, que son como mónadas que no se comunican entre sí. De ahí, la pregunta de principio que se le puede plantear: ¿cómo sabe, él, que pertenece a este momento preciso de la civilización occidental, que todas las culturas han seguido siempre el mismo camino, el de una "sucesión orgánica rigurosa y necesaria?"[32]. ¿Mediante qué privilegio puede disfrutar de esta visión dominante y sinóptica?

Lector primero entusiasta de este enfoque en términos de civilizaciones, Arnold Toynbee también había sido

[30] Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Beck, 1919.
[31] Spengler, *op. cit.*, t. II, p. 467 y *supra* introducción, p. 20-22.
[32] Spengler, *op. cit.*, t. I., p. 43.

directamente golpeado por la guerra de 1914. Se produjo la muerte, bien real, de varios de sus compañeros de Oxford, y más ampliamente, lo que él percibió como el suicidio de "la marcha de la Libertad". "Nosotros también éramos mortales" (nosotros, nos-otros, pero también nuestra civilización), dice, retomando la fórmula de Valéry para traducir su experiencia de este mismo desmoronamiento. Helenista de formación, Toynbee parte, como Spengler, de un paralelo entre la guerra del Peloponeso y la guerra de 1914, antes de poner en cuestión la primacía de la civilización occidental y de lanzarse en su *Estudio de la historia*, inmenso recorrido concebido como un panorama comparado de las civilizaciones, cuya publicación se extiende durante casi treinta años (de 1934 a 1961)[33]. Sin nunca definir verdaderamente lo que entiende por civilización (sobre lo cual no deja de construirse todo), Toynbee enumera veintiuna. Las emprende contra "la ilusión egocéntrica de la civilización occidental", su provincialismo, se diría hoy en día, o incluso, contra "la ilusión del Oriente inmutable y el prejuicio del progreso considerado como un movimiento en línea recta". Lo que distingue a las sociedades primitivas de las civilizaciones es, en última instancia, su actitud respecto al tiempo. El mimetismo o la facultad de imitación es un rasgo genérico de toda vida social. En las primeras, está orientado hacia "atrás", hacia "el pasado" y "los ancestros difuntos", mientras que en las segundas "está dirigido hacia delante, hacia las personalidades creadoras: los pioneros"[34]. Unas son estáticas, las otras dinámicas. Toynbee había leído

---

[33] Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Londres, Oxford University Press, 1933-1961. Los seis primeros tomos aparecieron entre 1933 y 1939.
[34] Toynbee, *L'Histoire*, trad. francesa abreviada, Paris, Gallimard, 1951, p. 62.

Las dos fuentes de la moral y de la religión de Bergson. Si se relaciona a las diversas civilizaciones con la escala de la duración de la historia de la Tierra y de la humanidad, el tiempo se vuelve "relativo", de modo que es totalmente posible razonar destacando su "contemporaneidad filosófica". Así pues, nada impide proponer una analogía entre la situación de 1914 y aquella de la guerra del Peloponeso en Grecia: su pasado podía muy bien ser nuestro porvenir. Durante largo tiempo focalizado en la cuestión de la decadencia de las civilizaciones (sin por ello adherir a la definición spengleriana de la civilización como estadio de decadencia de una cultura), Toynbee tomará cada vez más distancia, sobre todo después de 1945, del determinismo y el organicismo de Spengler, y se esforzará en "reconciliar", dándole un lugar creciente a la religión, "libertad y necesidad"[35].

El tiempo moderno en cuestión

Otras dudas, menos radicales, y otras maneras de posicionarse respecto al régimen moderno de historicidad se expresaron en esos años. Ya sea que se trate de una crítica del tiempo del progreso, de una transformación de la idea de revolución, de un primer surgimiento de la temática de la memoria colectiva, que competía con la de la historia, o de una necesaria circulación entre el pasado y el presente, tal como preconizarán los fundadores de los *Annales*.

De manera paralela a lo que Paul Valéry analizó como una "crisis del espíritu", Alemania fue presa de la "crisis del historismo": fenómeno cultural complejo, anterior a la

[35] *L'Histoire et ses interprétations*, conversaciones en torno a Toynbee, bajo la dirección de R. Aron, Paris, Mouton & Co., 1961, p. 21.

guerra pero precipitado por ella, cuyas expresiones fueron múltiples. Las críticas de Walter Benjamin contra el tiempo homogéneo, lineal y vacío, y su llamado a un tiempo mesiánico llegaron a ser las más conocidas[36]. Sustituirá la imagen de las revoluciones como "locomotoras" de la historia por otra. A fines de 1929, "año del gran giro", Stalin había escrito: "Caminamos a toda máquina por la vía de la industrialización, hacia el socialismo, dejando atrás nuestro retraso "ruso" secular"[37]. Para Benjamin, al contrario, "es posible que ellas [las revoluciones] correspondan al acto de echar el freno de emergencia por parte de la humanidad que viaja en este tren"[38]. La revolución se vuelve aquello que detiene la carrera hacia el abismo. El llamado a otro tiempo histórico, de una confluencia fulgurante entre un momento del presente y un momento del pasado, es también una fe en otra historia que invita a unir de otro modo presente y pasado, sin por ello renunciar a la idea de revolución, muy por el contrario. En esta constelación, el futuro, aunque transfigurado, sigue siendo la categoría rectora, dándole todo su lugar a la simultaneidad de lo no simultáneo, que es la otra gran modalidad de relación con el tiempo.

De la fuerza de la idea de revolución da testimonio también, pero en sentido contrario, el oxímoron forjado en estos años, "revolución conservadora", que es una singularidad de la época de la República de Weimar. Se trata, en efecto, de nada menos que movilizar la fuerza actual del concepto

---

[36] Walter Benjamin, en sus tesis *Sur le concept d'histoire* (1940), véase la edición de Michael Löwy, Paris, PUF, 2001.

[37] Stalin, "Discours prononcé à la conférence des marxistes spécialistes de la question agraire", citado por Gauchet, *À l'épreuve des totalitarismes*, *op. cit.*, p. 315.

[38] Löwy, *op. cit.*, p. 78 y *supra*, intermedio, pp. 157-158.

de revolución para recrear libremente un pasado que no ha existido nunca. Contra la tiranía del futuro (y sus perjuicios), uno se orienta hacia el pasado (y sus beneficios), operando "una doble radicalización paseísta y futurista", que actúa como una desorientación doble[39].

Otra crítica, o al menos una clara insatisfacción respecto al tiempo moderno, se expresa mediante un nuevo lugar reconocido a la memoria, fuera de la historia (la de los historiadores) o en una relación crítica con ella. Al lado de Proust, de Bergson[40] sobre todo, de Benjamin todavía (con su concepto de *Eingedenken*), están los comienzos de una sociología de la memoria desarrollada por Maurice Halbwachs desde 1920 hasta su muerte en 1944, justo en el momento que la guerra de 1914 precipitó las transformaciones de la sociedad. Para él, toda la memoria colectiva tiene "por soporte un grupo limitado en el espacio y en el tiempo". Cada grupo tiene "su duración propia", no existe un tiempo universal y único. Considerada a partir de la memoria, la historia no puede más que encontrarse en una posición de exterioridad. Sus practicantes, por otra parte, han establecido que comenzaba ahí donde la memoria se detenía. Halbwachs no dice otra cosa, pero insiste en el hiato que las separa. La memoria colectiva se interesa en las semejanzas; la historia, procediendo mediante atajos, pone en evidencia las diferencias. "Extrae los cambios de la duración". La memoria está en lo continuo. Después de las crisis, se dedica a "reanudar el hilo de la continuidad" e incluso si "la ilusión" no perdura, durante un tiempo al

---

[39] M. Gauchet, *op. cit.*, p. 425.

[40] François Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007.

menos "uno se imagina que nada ha cambiado"[41]. Ahí hay una clara crítica del hacer historiador de la historia o una clara demarcación de sus límites.

Desde la Universidad de Estrasburgo, que volvió a ser francesa, va a venir la respuesta historiadora, profesional, de los dos fundadores de los *Annales*, Lucien Febvre y Marc Bloch, que tan pronto como se vieron desmovilizados fueron convocados por el decano Pfister. Alsaciano y antiguo alumno de Fustel de Coulanges, este último preparó, desde 1917, la reapertura de la universidad. Antes que todo, pide Febvre en su primera lección, hay que comenzar por romper con las instrumentalizaciones de las cuales, en los dos campos, la historia acaba de ser objeto. Es la condición previa para aspirar a "un esfuerzo de análisis verdaderamente desinteresado" y la respuesta, a la vez ética y metodológica, que le da a la pregunta: "¿tengo derecho a hacer historia en un mundo en ruinas?"[42]. Sólo cumpliendo con esta condición puede volverse a hacer historia.

Por otro lado, impulsada por la joven sociología, una historia económica y social, atenta a otras escansiones del tiempo, comenzó a reivindicar un lugar. Desde 1903, François Simiand, discípulo de Durkheim, invitó a los historiadores a desviarse de lo accidental y de lo individual para interesarse en lo regular, lo repetitivo y lo colectivo[43]. Algunos se

---

[41] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, nueva edición, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 166 y 134. Véase *supra* cap. II, pp. 127-130.
[42] Lucien Febvre, "L'histoire dans le monde en ruines", *Revue de synthèse historique*, XXX, febrero de 1920, pp. 1-15.
[43] François Simiand, "Méthode historique et science sociale", publicado en 1903 en la *Revue de synthèse*, republicado en 1960 en los *Annales, Économies, société, civilisations*, n°1, 1960, p. 83-119. Sobre el "momento Simiand", véase Jacques Revel, *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, Paris, Galaade, 2006, pp. 32-36.

comprometen así en la historia de los precios. Ernest Labrousse termina su *Esbozo del movimiento de los precios y los ingresos en Francia durante el siglo XVIII* en 1932. Es a partir del esfuerzo por desprender regularidades que se vuelve a plantear la pregunta por el cambio histórico. ¿La Revolución ocurre como el resultado de todos los movimientos de la coyuntura, o bien, es el producto de un tiempo anormal? Lo que está en juego no es menor: ¿cómo el hacer de la historia puede elucidar mejor la Historia que tuvo lugar, y al mismo tiempo, esclarecer las condiciones de su hacer presente?

En su breve *Adresse aux lecteurs*, situado al comienzo del primer número, Bloch y Febvre anuncian, en 1929, su voluntad de luchar contra el "divorcio" entre los historiadores, "que le aplican a los documentos del pasado sus buenos viejos métodos" y los hombres "comprometidos en el estudio de las sociedades y las economías contemporáneas". Sin renegar de las especializaciones, hay que favorecer la circulación entre el pasado y el presente, pues "ese es el precio del porvenir de la historia económica y también de la comprensión correcta de los hechos que mañana serán la historia"[44]. Además, una cierta familiaridad con la historia ayuda a convencer de que lo más cercano (en el tiempo) no es necesariamente lo más explicativo. El combate principal se lleva contra el corte entre pasado y presente, que llegó a ser el *credo* de la historia metódica, pero ellos ya no pretenden, al hacer esto y a diferencia del fundador de la *Revue historique* en 1876, contribuir "a la grandeza de la patria y al progreso del género humano"[45]. En resumen, el

[44] Marc Bloch y Lucien Febvre, "À nos lecteurs", *Annales d'histoire économique et sociale*, n°1, 1929, pp. 1-2.
[45] Gabriel Monod, editorial del n°1 de la *Revue historique*, 1876.

futuro parece haberse eclipsado, al menos del espacio de la ciencia. Si sigue habiendo, bajo la figura del progreso, un valor para el ciudadano, el historiador (republicano) no lo hace el único motor de su reflexión o el principio de inteligibilidad de la historia. En efecto, se trabaja en volver permeable la frontera entre el pasado y el presente: es del interés bien entendido tanto del historiador como del sociólogo y del economista; se reconoce y se asume la presencia del historiador en la historia. Pero continúa cuidándose, como de la peste, del anacronismo y se recusa toda postura de profeta (incluso del pasado). Algunos años más tarde, en 1936, Febvre iba a emprenderlas contra estos nuevos "profetas" que son Spengler y Toynbee, suscitando "una atmósfera de estremecimiento ante la amplia majestad de la Historia", pero cuyas pesadas maquinarias producen, finalmente, poca sustancia para el historiador "analista y deductivo". Spengler es "un mago", "un visionario perfectamente adaptado a las necesidades de la conmocionada Alemania" de los años veinte. Para Toynbee, vuelven las mismas palabras: "profeta", "mago", "escamoteador". Contra estos "fabricantes de filosofías de la Historia baratas", defiende una nueva manera de hacer historia en conexión con las ciencias de hoy, en particular, la física, que con la teoría de la relatividad, acaban de atravesar una crisis que hizo tambalear los fundamentos mismos del saber[46].

También es reveladora la actitud de Raymond Aron, quien publica su *Introducción a la filosofía de la historia* en 1938. Si ahí critica ferozmente a la historia positivista, también pone en duda, si no la realidad, al menos "la regularidad del

---

[46] L. Febvre, "Deux philosophies opportunistes de l'Histoire, De Spengler à Toynbee", *Combats, op. cit.*, pp. 119-143 .

progreso"[47]. Sobre todo, gracias a la experiencia de su estadía en Alemania, conoce el historismo y la crisis que atraviesa. Desde su punto de vista, el historismo es definido como "la filosofía del relativismo". Corresponde a "una época insegura de sí misma", a "una sociedad sin porvenir" y se traduce por "la sustitución del mito del progreso por el mito del devenir". "En lugar del optimismo seguro de que el porvenir será mejor que el presente, se extiende una especie de pesimismo o de agnosticismo". Contra este fatalismo, defiende la idea de que "el pasado atañe al saber" y "el futuro a la voluntad". Por lo mismo, no ha de ser "observado sino creado"[48]. Partirá a Londres para unirse a los franceses libres en torno al General de Gaulle desde junio de 1940. Para él también, el historiador está en la historia, y no hay duda de que hay una historia, a menudo trágica, y decisiones que tomar. El hombre tiene una historia, o mejor, "es una historia inacabada"[49]. En realidad, el fatalismo resulta no ser sino lo simétrico inverso del optimismo del fututo. Sigue siendo, en efecto, la estructura propia del régimen moderno de historicidad —la fuerza indiscutible y aplastante del futuro—, pero el signo se invierte.

Después de 1945: "todos los puentes se han cortado"

¿Qué se podía pensar, después de 1945, de esta historia "inacabada" que era el hombre, para retomar la fórmula

[47] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris, nueva edición, 1986, p. 182.
[48] *Ibid*., pp. 377 y 432.
[49] R. Aron, *Mémoires*, edición integral, Paris, Robert Laffont, 2010, p. 179.

empleada por Aron en 1938? ¿Qué ha sido de la creencia en la Historia y en el tiempo como progreso? Se tomó fuertemente conciencia de que una nueva brecha (*gap*) se había abierto en el tiempo, si no aquella de un tiempo desmoronado o bloqueado. En *El mundo de ayer*, redactado antes de su suicidio en Brasil en 1942, Stefan Zweig daba testimonio de las rupturas que había vivido: "Entre nuestro hoy, nuestro ayer y nuestro antes de ayer, se han cortado todos los puentes". "Nuestra herencia no es precedida por ningún testamento", es la fórmula paradójica, forjada por el poeta René Char en *Feuillets d'Hypnos*, publicado en 1946, donde buscaba traducir lo que había sido la experiencia de la Resistencia. Hannah Arendt lo retomó rápidamente, ya que para ella, este aforismo, por su lado "abrupto", daba cuenta de este momento donde viene a profundizarse una distancia entre pasado y futuro: extraño espacio de entre dos donde los actores "toman conciencia de un intervalo en el tiempo que está enteramente determinado por cosas que ya no son y por cosas que todavía no son"[50]. Al indicarle al heredero lo que será legítimamente suyo, el testamento es, en efecto, una operación sobre el tiempo: "Le asigna un pasado al porvenir". Nombra, indica dónde está el "tesoro" y lo que contiene[51]. El simple flujo del devenir deviene tiempo continuo, marcado entre pasado y porvenir. Se hace tradición, en sentido propio. Hannah Arendt acerca la formulación a la frase de Tocqueville sobre el pasado que ya no ilumina el porvenir, que significaba el fin del antiguo régimen de historicidad. Antes, cuando se quería comprender lo que sucedía, uno comenzaba por girarse hacia el pasado,

[50] Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1972, p. 19. Véase *supra*, cap. III, p. 215.
[51] *Ibid*., p. 14.

la inteligibilidad iba del pasado hacia el futuro, y la historia estaba ahí para proporcionar ejemplos. Ella era, según la frase de Cicerón, *magistra vitae*. El testamento precedía a la herencia y el pasado tenía un porvenir.

Pero con la Revolución Francesa, esta relación con el tiempo dejó de ser operatoria. Es por eso que, atravesando el Atlántico, Tocqueville emprende un viaje hacia el porvenir en vistas a aclarar el pasado. Desde América, más avanzada, se vuelve claramente visible para el observador este gran movimiento de igualamiento de las condiciones que está en marcha, en Francia, desde Luis XIV y del cual la Revolución no fue, para terminar, más que un momento dramático de aceleración. En adelante, la inteligibilidad viene del futuro y si el espíritu no quiere caminar en la oscuridad, debe buscar la luz del porvenir. Llevado por el progreso, el porvenir se encuentra revestido de un poder que, hasta hace poco todavía, era el del pasado. Toda la economía de la herencia, de la deuda y de la transmisión se encuentra transformada. Nos volvemos deudores, por decirlo de algún modo, con respecto al futuro, cuyo "testamento" nos obliga; es el porvenir quien le asigna un futuro al pasado. Pero antes de poder formular esta inversión de perspectiva y de sacar todas las consecuencias heurísticas que hicieron posible que Tocqueville (quien pertenece, por su familia —así como Chateaubriand, que es su pariente— a los vencidos de la Revolución) concibiera su libro, habrá sido necesario cerca de medio siglo. Tocqueville encontró una manera de franquear la brecha, y al mismo tiempo, de reducirla, mirando desde el futuro, el lento y formidable avance de la igualdad. Incluso situándose (ya) desde el punto de vista de la posguerra inmediata, Char no puede ver nada comparable, o entonces, él sólo percibe la fiebre del olvido.

El rechazo del régimen moderno

¿Puede acaso la luz venir todavía del futuro? A aquellos que como Spengler, después de 1914, respondían que no, se añadían aquellos que como Mircea Eliade denuncian "el terror de la historia" y buscan, para sí mismos en primer lugar, maneras de salir del tiempo. La expresión aparece en 1944, anotada en su *Diario*, mientras que todavía se encuentra en Lisboa como agregado cultural. "Quisiera poder escribir una vez esta cosa terrible: el terror de la historia [...]. No es verdad que el hombre tenga miedo de la Naturaleza, de los dioses: este miedo es mínimo con respecto al pavor que ha soportado, durante milenios, en medio de la historia". Ya en los años treinta, había optado por la pre o la protohistoria, conservada en leyendas y en el folclore de las sociedades campesinas. Pero después de 1944, se transforma rotundamente en "enemigo" de la historia. Aspirando a liberarse de ella, señala el "asco" creciente que le produce y denuncia "la caída en la historia". Instalando en París, donde se metamorfosea en historiador de las religiones, publica *El mito del eterno retorno*[52] en 1949. En este libro, el más conocido de los que escribió, se dedica a generalizar o a universalizar sus ideas, oponiendo las sociedades primitivas a aquellas que han caído en la historia. Un poco más tarde, Cioran, quien fue su camarada en los años treinta, también escribirá un libro que es una meditación sobre *La caída en el tiempo*[53].

---

[52] Sobre Mircea Eliade, véase Dan Dana, *Métamorphoses de Mircea Eliade. À partir du motif de Zalmoxis*, Paris, Vrin/EHESS, 2012 ; Florin Turcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2003; Alexandra Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme. Trois intellectuels dans la tourmente*, Paris, PUF, 2002.
[53] E. M. Cioran, *La chute dans le temps*, Paris, Gallimard, 1964.

Según el esquema de Eliade, los pueblos primitivos viven en el "paraíso de los arquetipos", practican la regeneración periódica, y de esta manera, no dejan que el tiempo "se transforme en historia". Entre aquellos que están en la mira de la historia, los menos favorecidos son los pueblos que han tenido la mala suerte de encontrarse, sin haberlo querido, en el "camino de la historia". Eliade piensa, en particular, en los pueblos del sudeste de Europa, tales como los rumanos, vecinos de imperios en continua expansión. De ahí, para ellos, sufrimiento, terror y sacrificio. La historia no es otra cosa. A diferencia del hombre moderno, el primitivo vive, en cambio, en un continuo presente. "Cada año, tiene la libertad de anular sus faltas, de borrar el recuerdo de su caída en la historia y de intentar nuevamente una salida definitiva del tiempo". Es difícil no pensar que esta frase vale también, si no antes que todo, para Eliade mismo, tan deseoso de "anular sus faltas" y ávido de maneras de abolir el tiempo.

Su enemigo principal es lo que llama el historicismo, a saber, Hegel, Marx y el existencialismo. *El mito del eterno retorno* tiene como subtítulo *Arquetipos y repeticiones*. Ahora bien, desde la tercera línea del prólogo, Eliade le informa al lector que si no hubiera temido mostrarse demasiado ambicioso, le habría dado al libro un segundo subtítulo: *Introducción a una filosofía de la historia*[54]. Es difícil ser más explícito: *Arquetipos y repeticiones* se opone a *Filosofía de la historia*. La filosofía de la historia hegeliana se vuelve *Una* filosofía de la historia, e *Introducción* remplaza (¡modestamente!) a *Lecciones* (lecciones sobre la filosofía de la historia, publicado después de la muerte

[54] Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, 1949, p. 11.

de Hegel). Y el conjunto tiene como característica esencial el ser una crítica radical de la Historia, concebida como caída en el tiempo. Invierte la perspectiva o vuelve a poner a Hegel de pie, valorando el origen y las maneras de volver a este. En el fondo, Eliade es hostil al régimen moderno de historicidad, en un período en el cual la creencia en la Historia se encontró, por lo menos, estremecida. Está lejos de ser el único, y múltiples fueron las maneras de expresar estos rechazos o estas dudas en las sociedades europeas. Por su parte, Eliade, después de haber intentado la vía política, optó por aquella de la "ciencia". Ahora bien, el origen, los arquetipos, la repetición, lo arcaico, lo primitivo, el tiempo cuasi inmóvil o la estructura, nadie pretenderá que estos temas no hayan estado en la orden del día durante los años 1945-1970. Por supuesto, sostener que no han sido incitados o tratados más que por "enemigos" de la historia sería absurdo, pero contentémonos con notar que Eliade ya estaba ahí, preparado: con su material, su teoría y sus obsesiones —también con su silencio respecto a su pasado compromiso con la extrema derecha rumana, en el seno de la tristemente famosa Guardia de Hierro. Durante todo un período, estuvo en sintonía con expectativas, con preguntas, con no-dichos.

Hacia otra historia (1945-1960)

¿Qué ha sucedido con el lado de los historiadores, aquellos de los cuales hemos señalado que, en nombre mismo de la historia-ciencia, habían tomado, desde hace mucho tiempo ya, sus distancias respecto a la versión optimista o fuerte del régimen de historicidad? Paradójicamente, estos años son aquellos de una creencia reafirmada y de un programa reformulado. A este respecto, las posiciones de dos de ellos,

que llegarán a ser muy cercanos en estos años de posguerra, son sintomáticas: Lucien Febvre y Fernand Braudel. Desde 1946, Febvre, que había quedado como el único director de la revista después del asesinato de Bloch por parte de los nazis, lanza el *Manifiesto de los nuevos Annales*, con un título muy claro "De cara al viento", mientras que le da un nuevo subtítulo a la revista: *Économies, sociétés, civilisations*. De esta manera, subrayaba que habíamos entrado en un mundo "en estado de inestabilidad definitiva", donde las ruinas eran inmensas, pero donde había "algo significativamente distinto a las ruinas y más grave: esta prodigiosa aceleración de la velocidad que, haciendo chocar a los continentes, aboliendo los océanos, suprimiendo los desiertos, pone en brusco contacto a grupos humanos cargados con electricidades opuestas". La urgencia, a riesgo de ya no comprender nada del mundo mundializado de mañana, que ya es el de hoy, consistía en mirar no hacia atrás, hacia lo que acababa de tener lugar, sino hacia el frente, hacia adelante. "El mundo de ayer se ha acabado. Ha terminado para siempre. Si nosotros, los franceses, tenemos una oportunidad de salir adelante —es comprendiendo, más rápido y mejor que otros, esta verdad evidente. Soltando los restos del naufragio. Al agua, les digo y naden sin descanso". Estamos lejos del nadador entre las dos riberas de Chateaubriand. Estamos más bien en la urgencia de un sálvese quien pueda generalizado.

De cara al viento, esto quiere decir para el historiador, explicarle "el mundo al mundo" y responder a las preguntas que se plantea el hombre de hoy. Para el pasado, no se trata más que de "comprender en qué difiere del presente"[55]. En cuanto

[55] Lucien Febvre, "Face au vent. Manifeste des Annales nouvelles", *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, pp. 35 y 40-41. El discurso

a la interrogación sobre la, o más bien, las civilizaciones —el tercer nivel de los subtítulos—, vendría de más lejos: de los años treinta. En efecto, es durante la primera "Semaine de la synthèse", organizada en 1929 por Henri Berr, que la noción de civilización (así como la de evolución) había sido escrutada por primera vez. Encargado del informe introductorio, Febvre había llevado a cabo la investigación hasta el momento en que aparecieron en el uso corriente, junto a la civilización (cuya noción emerge en el siglo XVIII en Francia e Inglaterra), las civilizaciones en plural[56].

Febvre y Braudel se habían conocido en 1937 en el buque que los traía de Brasil. En 1949, Febvre le pasa el relevo a Braudel en un artículo programático titulado "Hacia otra historia", y que de un modo significativo data de su estadía en Río de Janeiro: desde el Nuevo Mundo. Febvre ve afirmarse a esta otra historia en tres direcciones: aquella del programa braudeliano, tal como se deprende de la gran tesis sobre el Mediterráneo, que acababa de publicarse, aquella de una historia de las civilizaciones, atenta a las diversas historicidades, y aquella de un compromiso del historiador con su presente. Febvre reitera la necesaria apertura hacia el mundo y el futuro, defendiendo una historia que no se deja aplastar por el pasado. Es conveniente, al contrario, organizarlo "para impedir que pese demasiado sobre las espaldas" de los vivos. "Olvidar,

---

de Churchill, pronunciado en Zúrich el 19 de septiembre de 1946, quiere dar la consigna del momento: "Debemos dar la espalda a los horrores del pasado. Nuestro deber es mirar hacia el futuro. Si queremos salvar Europa de las desgracias sin fin y de una ruina irremediable, debemos fundarla sobre un acto de fe en la familia europea y en un acto de olvido de todos los crímenes y de todos los errores del pasado".

[56] L. Febvre, "Civilisation, le mot, l'idée", 1930, p. 45. Volverá a esta cuestión en el prefacio a Gilberto Freyre.

escribe, es una necesidad para los grupos, para las sociedades que quieren vivir"[57]. El futuro está ahí, golpea la ventana y enfrentarlo viene a ser una operación de supervivencia, que también es la única manera de dar o de volverle a dar sentido a la práctica de la historia y a la Historia.

Este mismo año, 1949 (que también es cuando aparece *El mito del eterno retorno*, así como *Las estructuras elementales del parentesco*), Braudel publica *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Preparado durante largo tiempo desde antes de la guerra y retomado durante sus años de cautiverio, el libro-manifiesto de una "historia estructural" se publica por fin. No se pronuncia directamente ni sobre el período reciente ni sobre la fuerza de arrastre del futuro. Pero sabemos bien que el autor se ve "poco interpelado por el acontecimiento" y que la superposición de las tres temporalidades le entrega el papel principal a la larga duración, a esas "capas de historia lenta" que están "al límite de lo cambiante". Por ello, a "la orgullosa frase unilateral del historiador alemán Heinrich von Treitschke, 'Los hombres hacen la historia'", él opone, como ya habíamos señalado, "la historia también hace a los hombres y moldea sus destinos", y al mismo tiempo, "limita sus responsabilidades"[58]. Tienen poca influencia sobre ella. Si los puntos de partida de Febvre y de Braudel difieren en lo que respecta al tiempo de la historia, están de acuerdo en la evitación del pasado reciente y coinciden en la idea de que "un mundo nuevo" requiere "una historia nueva": la de las civilizaciones para uno, la de

[57] L. Febvre, *op. cit.*, pp. 436-437.
[58] Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 21.

la larga duración para el otro, y por qué no, la larga duración de las civilizaciones.

Al entrar en 1950 al Collège de France, Braudel pronuncia su lección inaugural. La titula "Posiciones de la historia". Un mundo nuevo, escribe, necesita una nueva historia, justo en el momento que "se hunde" la primera parte del siglo XX. Esa misma que dibujó *El Mediterráneo* y que pronto sintetizará la noción de larga duración, llamada a hacer su camino bastante más allá del mundo de los historiadores. Para hacer captar la insuficiencia del acontecimiento, que brilla pero ilumina poco, utiliza la imagen de las luciérnagas fosforescentes que lo envolvieron una noche cerca de *Bahía*[59]. Pero lo que es aún más importante: en Brasil tuvo la experiencia del Atlántico contemplado a partir de sus riberas occidentales, así como siendo un joven profesor en Argelia, había tenido la experiencia del Mediterráneo a partir de su ribera sur. Ahí se encontraba el inicio de un descentramiento de la mirada histórica y de otra manera de anudar espacio y tiempo. De un desplazamiento en el espacio se derivaba otra evaluación del tiempo histórico y de sus ritmos[60].

Por su parte, Claude Levi-Strauss inicia su reflexión en *Raza e historia*, publicado en 1952, a partir de las civilizaciones, que deben ser vistas menos como escalonadas en el tiempo que extendidas en el espacio. Recusando el evolucionismo ordinario, invita a hacer pasar al progreso de "categoría universal" a aquella de un simple "modo particular de existencia propio a nuestra sociedad". A lo largo de sus intervenciones, no hace otra cosa que poner fuertemente en

[59] Fernand Braudel, *op. cit.*, p. 23.
[60] Giulana Gemelli, *Fernand Braudel*, Paris, Odile Jacob, 1995, pp. 55-64.

cuestión el régimen moderno de historicidad[61]. Lo mismo sucederá con la distinción, forjada un poco más tarde, entre sociedades *calientes* y sociedades *frías*, cuyo alcance, como siempre sostuvo, es teórico. Si unas fueron modeladas por esta temporalización (futurista) de la historia e incluso hicieron de ella un principio de desarrollo, las otras no lo hicieron, o no todavía, pero es cierto que todas son igualmente sociedades en la historia y sociedades productoras de historia, que, sin embargo, tienen modos de estar en el tiempo diferentes[62]. Se trataba menos de relativismo que de darle lugar a una teoría de la relatividad susceptible de ser aplicada tanto a las ciencias físicas como a las ciencias sociales[63].

La Enciclopedia francesa

Para dar una idea del lugar que se le reconoce a la historia desde fines del siglo XVIII, hemos recurrido, al comenzar este libro, a dos hitos: los artículos "Historia" de la *Enciclopedia* (1751) y del *Diccionario* de Pierre Larrouse (1865). Se nos ofrece una tercera referencia: el vigésimo y último tomo de la *Enciclopedia francesa*, publicada en 1960. La vasta empresa había sido lanzada en 1932 por Anatole de Monzie y Lucien Febvre, quien la dirigió hasta su fallecimiento. El último volumen se publica bajo la doble dirección de Gaston Berger y Pierre Renouvin. Lleva como título *El mundo en devenir* (*Historia, Evolución, Prospectiva*). En el prólogo, Berger evoca naturalmente a Febvre: "Él pensaba, escribe, que el libro donde

[61] Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 368.
[62] Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, pp. 40-41.
[63] *Ibid*., pp. 396-397.

se hablaría de historia habría de ir del pasado al presente". Era el recordatorio de la elección misma de los primeros Annales que recusaba todo corte de principio entre pasado y presente. Pero Berger agrega: "Impulsar la investigación hasta el porvenir es avanzar por la misma línea que él había trazado. El tiempo es tanto proyecto como memoria".

De hecho, por su tripartición, el volumen pretende aprehender en un mismo conjunto las tres categorías de pasado, presente y porvenir. Una vez recordado el objeto de la historia, se trata de "poner en evidencia todo lo que ella aporta a la inteligencia del mundo contemporáneo". En la segunda parte, dedicada a la descripción de este mundo contemporáneo, es "la evolución misma quien debe aparecer", en vistas a "hacer captar las transformaciones que están haciéndose". La tercera parte, finalmente, "orientada hacia el porvenir" —es lo que sugiere el término prospectiva—, "es una reflexión sobre la acción, sobre la naturaleza del tiempo donde esta se desarrolla, sobre las condiciones de su eficacia, sobre su preparación sistemática, sobre la actitud que nos prepara a ella de la mejor manera". Berger pone el acento en "la estrecha complementariedad" que existe entre las tres partes del libro. Más allá de la retórica prologuista, no deja de ser significativo el interés por volver a atar la historia al futuro, y ya no sólo al presente, por no hablar del pasado, volviendo a lanzar como prospectiva lo que es básicamente una versión modesta y controlada del régimen moderno de historicidad. Berger habla, en efecto, de "la elaboración de una sabiduría" y de las disciplinas, en curso de organización, que deben ayudarnos a tomar "decisiones razonables". La historia, siempre que se inscriba en esta triple perspectiva, tiene su lugar entre ellas.

Le corresponde a Aron, el autor de la *Introducción a la filosofía de la historia*, abrir la primera parte del volumen. De este capítulo denso dedicado a “El objeto de la historia”, retengamos solamente para nuestro propósito, esta constatación de una extensión de la creencia en la historia o al menos en la existencia de una historia. “La humanidad está accediendo enteramente a esta forma de la conciencia histórica característica del Occidente moderno”, escribe, que se presenta según un “aspecto triple: libertad en la historia, reconstitución científica del pasado, significación humanamente esencial del porvenir”. Una paradoja constitutiva de este “hombre de Occidente”, tomado como modelo incluso cuando es detestado, es que “a la vez es curioso de su pasado tal como fue y está tendido hacia un porvenir radicalmente nuevo. En otros términos, es historiador y revolucionario a la vez”. Dos actitudes que no son para nada “incompatibles”, escribe Aron, ya que “el historiador, en cuanto tal, no está condenado a la negación de lo inédito”. De modo que “el conocimiento histórico, correctamente utilizado, nos ayuda a comprender cómo ha llegado a ser el mundo tal como lo vemos. Pero, lejos de enseñarnos que no hay nada nuevo bajo el sol, nos obliga a reconocer aquello que no hemos visto aún”[64]. Tal es el caso de “la revolución conjunta del carbón, del petróleo y del átomo”, que abre “una era radicalmente nueva de la aventura humana”. Se trata también de negociar una articulación entre pasado y futuro.

Marrou, que un poco más adelante en el mismo volumen se interroga sobre los “límites a las aportaciones de la historia”, enumera tres actitudes erradas para con esta. Están aquellos que la evocan con “dogmatismo”, los marxistas, para quienes

[64] Vol. XX, sección 4, p. 10.

es el equivalente de lo que era el fatum *antiguo*, que se abalanzan sobre la acción con "un ardor implacable". Aquellos que, siguiendo a Nietzsche, lamentan la carga excesiva y paralizante que hace pesar sobre el presente y que sueñan con nuevos comienzos. Aquellos finalmente, más numerosos hoy en día, que desarrollan una actitud despectiva para con ella, poniendo de relieve "la incertidumbre" y la "vanidad" de sus conclusiones. Reconciliándose, según Marrou, con el pirronismo del siglo XVIII, dan prueba de un escepticismo cínico y desengañado[65]. Contra estos excesos de honor y de indignidad, retoma los temas que ha desarrollado, un poco antes en *El conocimiento histórico* (1954) y defiende una historia concebida como conocimiento auténtico y verdadero del pasado humano.

Posiciones de la historia

¿Qué es lo que ha cambiado entre la "situación" de los años cincuenta-sesenta, cuando se formulaba el concepto de historia, y la de hoy en día? Todo o casi: el mundo "nuevo" que veía surgir Braudel en su lección inaugural ya no existe. ¿Cuáles son, así pues, las "Posiciones" de la historia hoy? En el primer capítulo hemos seguido el ascenso de las dudas y hemos visto cómo, pasando de la historia a la memoria, habíamos pasado de la historia jueza a la historia juzgada. Quisiera volver aquí a este mismo período, pero interrogándolo de otra manera: escrutando la evolución de los principales conceptos que dieron cabida a las reformulaciones de la posguerra.

[65] Vol. XX, sección 18, p. 8.

De la larga duración al todo-acontecimiento

Comencemos, en virtud del lugar considerable que ha ocupado, por la noción de larga duración. Descrita por Braudel como "estas capas de historia lenta", "al límite de lo cambiante", no era acaso, con otras palabras, el equivalente de la visión de la historia descrita por Kundera y evocada antes, cuando hablaba de "esta masacre absurda y gigantesca", que había "inaugurado en Europa una nueva época donde la Historia, autoritaria y ávida, surgía ante un hombre y se apropiaba de él"[66].

Nacido en 1902 en el este de Francia, Braudel soportó la Primera Guerra Mundial y atravesó la Segunda como prisionero en un *Oflag* en Alemania. A la expresión "los hombres hacen la historia", como hemos señalado, él prefería oponer "la historia también hace a los hombres y moldea sus destinos"[67]. Si era así de reservado respecto al hacer historia, no tenía, en cambio, la menor duda ni sobre la existencia de la Historia misma, ni sobre el interés que había en hacer la historia de sus estructuras más profundas, ahí donde se alcanza el nivel más explicativo. Hasta finales de los años setenta, muchos historiadores compartieron esta manera de hacer historia y promovieron lo que, durante un tiempo, se llamó la "nueva historia" y se presentó como otra manera de hacer historia.

La larga duración ya no tiene valor de frente pionero; sigue siendo, en el mejor de los casos, como una escala de análisis entre otras. Sobre todo el acontecimiento, que Braudel había relegado al polo opuesto, volvió a pasar al primer plano,

---

[66] Véase *supra*, cap. III, p. 183.
[67] Braudel, *op. cit.*, p. 21.

hasta el punto que no se ve nada salvo él: hay que consumir, "producir" acontecimiento sin cesar. En su cariz negativo, adviene también bajo la forma de la catástrofe. Hemos entrado, se dice a veces, en el tiempo de las catástrofes, que parecen obedecer a la ley de la aceleración. Esta multiplicación del acontecimiento es el indicio de una nueva relación con el tiempo, percibido como un objeto que debe ser consumido cada vez más rápido. Hoy en día, la "organización de eventos" forma parte del organigrama de toda empresa y del pliego de condiciones de toda institución que se precie de tal. ¿Cómo asegurarse de una mejor manera de no llegar tarde si no creando uno mismo el acontecimiento? Triunfa el todo-acontecimiento, que, notémoslo, va acompañado del todo-patrimonio, el todo-memoria y la conmemoración. ¿Pero de qué surgimiento se trata o cómo se deja ver el acontecimiento, justo cuando las condiciones de visibilidad han cambiado?

En Francia, por lo menos, el cambio puede datarse de 1968: los acontecimientos del mes de mayo, que en seguida llegaron a ser "Mayo del 68". ¡El acontecimiento, proclamaron algunos, triunfó sobre la estructura! Demasiado simple: ya que para anunciarlo, hay que cotejar los términos y oponerlos. El aquí y lo inmediato de la "toma de la palabra" de Mayo del 68 no pueden ser separadas de los medios de comunicación: la radio, al transmitirla, al suscitarla, la transmuta en palabra actuante, constituyéndola, al mismo tiempo, en el primer relato del acontecimiento[68]. Más ampliamente, el acontecimiento

[68] Michel de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, edición establecida y presentada por Luce Giard, Paris, Le Seuil, 1994. Pierre Nora, "Le retour de l'événement", en *Présent, nation, mémoire*, Paris, Gallimard, 2011, pp. 35-57. François Dosse, *Renaissance de l'évènement*, Paris, PUF, 2010.

moderno incluye la representación que da de sí mismo, precisamente cuando está adviniendo, e incluso inscribe en el espacio público su autoconmemoración inmediata. Para el resto del mundo, la caída del muro de Berlín son las imágenes de su caída. Las cámaras de televisión, y actualmente, los teléfonos celulares, al transformar las condiciones de la visibilidad de los acontecimientos, han trivializado este rasgo.

Pero en un régimen de visibilidad generalizada, cuando todo se puede ver, el peligro radica en ya no ver nada. Nada sino imágenes que siguen a otras: un flujo de imágenes que aniquila tanto el tiempo del comentario como la puesta a distancia del análisis, y que sólo actúa sobre los afectos del espectador: empatía, identificación, lamentación. El acontecimiento que lleva hasta su máxima expresión las posibilidades de esta nueva economía del acontecimiento es el 11 de Septiembre, con el encadenamiento de sus dos secuencias: con el primer avión estrellándose contra la primera torre, estamos todavía en un acontecimiento "clásico", mientras que con el segundo, habiendo tenido las cámaras el tiempo de enfocar, se muestra un acontecimiento global en tiempo real, que va a repetirse una y otra vez en las pantallas del mundo entero en un perpetuo presente. Pero con la multiplicación del acontecimiento, es también, y paradójicamente, la creencia en la Historia que se encuentra reemplazada por una creencia en el Acontecimiento, que sólo desemboca en sí mismo y que desencadena raudales de comentarios tautológicos. Sin contar la ronda de expertos, que se relevan en las "ediciones especiales" y otras "Breaking News" de las cadenas de televisión.

Civilización/Modernización/Modernidad

La noción de civilización fue arrastrada por el avance de aquella de globalización, mientas que aquella de modernización fue rudamente desacreditada. En cuanto a lo salvaje mismo, en su acepción lévistraussiana, como objeto "bueno para pensar", está totalmente desprestigiado. Pertenece a los viejos tiempos del estructuralismo, a las variaciones europeocentristas sobre la alteridad, en resumen, a todo lo que hoy en día es recusado como una posición culturalista. Según los partidarios de esta corriente de la antropología, hay que deshacerse incluso del concepto de cultura y concentrarse únicamente sobre la contemporaneidad de la situación de interlocución entre el etnólogo y sus "informantes".

Sin embargo, a fines de los años noventa apareció una tesis que volvía a lanzar el enfoque centrado en las civilizaciones pero de un modo defensivo y situándose en el terreno de la *Realpolitik*. Propuesto por un conocido politólogo norteamericano, Samuel Huntington, el concepto de "choque" (clash) de las civilizaciones hizo bastante ruido[69]. ¡Con justeza, el politólogo francés Pierre Hassner lo calificó de "Spengler para la posguerra fría!"[70]. Huntington recurre a este enfoque para delimitar el mundo de fines del siglo XX y de comienzos del XXI, en el cual "la cortina de terciopelo de las culturas reemplazó a la cortina de hierro de la ideología"[71]. Con la convicción de que para comprender el mundo, o a

---

[69] Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, trad. francesa, Paris, Odile Jacob, [1996] 2000.
[70] Pierre Hassner, "Un Spengler pour l'après-guerre froide", *Commentaire*, 66, 1994, p. 263.
[71] Huntington, *op. cit.*, p. 178.

fortiori actuar sobre él, se necesita recurrir a "paradigmas", incluso simplificados, o a "mapas", el politólogo cita a Braudel con aprobación, subrayando que hay que comenzar por reconocer en un mapamundi qué civilizaciones —estas realidades englobantes y de larga duración— existen hoy en día[72]. Gracias al paradigma de las civilizaciones se puede, por ejemplo, definir dónde termina Europa (ahí donde se detiene la cristiandad occidental y comienzan la ortodoxia y el Islam). De un enfoque semejante, resulta, según una definición después de todo bastante poco original, que "las civilizaciones forman las tribus humanas más vastas" y que el choque de las civilizaciones no es otra cosa que un "conflicto tribal a escala global"[73]. Un orden internacional como ese es, al mismo tiempo, generador de inestabilidad (conflictos tribales, pero a escala global) y una "barrera de contención contra una guerra mundial"[74]. Se ha acabado el tiempo de las conquistas Huntington invita a una guerra de posiciones, reciclando a escala de las civilizaciones la teoría que se volvió obsoleta del *containment*.

¿Qué hacer en efecto? Tomar conciencia de que el mundo está volviéndose "más moderno y menos occidental", y que si hay civilizaciones, la idea de que el mundo constituiría "una sola y misma civilización universal no puede ser justificada". De ahí, este mensaje destinado a los norteamericanos: "La supervivencia de Occidente depende de la reafirmación por parte de los norteamericanos de su identidad occidental; los occidentales deben admitir que su civilización es única, pero

[72] *Ibid*., p. 42.
[73] *Ibid*., p. 22.
[74] *Ibid*., p. 10.

no universal, y unirse para volver a darle vigor contra los desafíos planteados por las sociedades no occidentales”[75]. ¿Y luego? Huntington apunta, de hecho, a un “enemigo interno”, a saber, los defensores del multiculturalismo, que en la herencia occidental sólo ven los crímenes de Occidente. Quieren “liberar a los norteamericanos de una herencia europea vergonzosa y buscan la redención en culturas no europeas”. Hay que recordar entonces el lema de los padres fundadores: *e pluribus unum*. Si Estados Unidos si dividiera algún día en una pluralidad de civilizaciones, ya no sería Estados Unidos, sino las Naciones Unidas.

De ahí, se desprende que el objetivo principal de Huntington era llamar a preservar, proteger y tonificar la civilización occidental, a partir de Estados Unidos[76]. Esta actitud, donde se transparenta un miedo al futuro, es una invitación al repliegue, cediendo terreno para salvar lo esencial. Además, si las civilizaciones son estas “tribus humanas” a gran escala y si el choque de las civilizaciones se explica como “un conflicto tribal a escala global”, la renuncia al universalismo es el precio que Occidente tiene que pagar para defenderse mejor, es decir, para proteger a una Norteamérica que, reafirmando con fuerza su pertenencia a la civilización occidental, podrá escapar, dentro de sus fronteras, de la trampa mortífera del multiculturalismo. Si bien la civilización occidental es única, no es universal[77].

La existencia de las civilizaciones (en plural) contradice las pretensiones universalistas y no hay, así pues, ni civilización

[75] *Ibid.*, p. 18.
[76] *Ibid.*, pp. 461 y 470.
[77] *Ibid.*, pp. 17-18 y passim.

universal (noción falsa y peligrosa) ni historia universal. En su robusta simplicidad spengleriana, la tesis pudo ser conveniente para muchos, tanto en el norte como en el sur.

"Civilización" era un concepto futurista (nos encaminamos hacia ella) y un concepto normativo (hay grados de civilización). Elemento central del régimen moderno de historicidad (recordemos a Guizot), reclamaba un tiempo abierto hacia el futuro y progresivo. Lo mismo sucedía con la "modernización", que se limitaba, si se quiere, al segmento más reciente del proceso de civilización y le daba más lugar a la aceleración. La modernización era la forma contemporánea de la civilización. Estábamos entonces en la *belle époque* de los planes y de la futurología. Según la etimología latina de la palabra "moderno" significa, en efecto, reciente, y por lo tanto, de ahora. Entre 1950 y 1970, el concepto bisagra de modernización fue un imperativo, una consigna, un proyecto al cual todo el mundo podía suscribir: tanto en el este como en el oeste (el "porvenir radiante" frente al "sueño americano"), tanto entre los excolonizados como entre los excolonizadores. Pero este unanimismo, que en realidad escondía profundos malentendidos, se desmoronó. Pronto se habló menos de modernización y más de modernidad[78]. Una es el camino y la marcha, la otra el resultado: he aquí pues a qué conduce la modernización. La modernidad es como el balance que se puede elaborar, o de una manera más crítica todavía, el reverso del cuadro que resulta de la modernización. El inventario de la modernidad, llevado a cabo (desde el exterior o la periferia) por los antiguos colonizados, desemboca en un cuestionamiento

[78] Cooper, *op. cit.*, pp. 113-149.

de la modernización: de sus presupuestos, de sus no-dichos, de sus destrucciones y de sus crímenes. De su manera de ver, de decir, de organizar el mundo desde el centro y para su propio beneficio.

Si se remonta bastante lejos en el tiempo, la idea de *modernidad*, así cuestionada, podía deconstruir los conceptos de modernización y de civilización a la vez. Para no renunciar completamente al concepto de modernidad, algunos propusieron multiplicar la modernidad, señalando "modernidades múltiples"; otros, más radicales, aventuraron "modernidades alternativas". Pero si se desemboca en una proposición del tipo "hay múltiples maneras de ser moderno", o en última instancia, "a cada cual su modernidad", se sigue que la noción de moderno pierde toda pertinencia. ¿Qué hay de "moderno" en una modernidad alternativa? ¿Qué vestigio o qué germen? La modernidad fue igualmente cuestionada a partir del "centro", es decir en Europa, y más globalmente, en Occidente. Lo que se denominó postmodernismo comenzó como una crítica de lo moderno y una puesta al descubierto de lo que había sido el verdadero rostro de la modernidad y de sus perjuicios.

Por supuesto, las dos vías de esta crítica, aquella llevada a partir de la "periferia" y aquella conducida a partir del "centro", distinguidas por simple comodidad, no pueden disociarse una de la otra, incluso si sus contextos de elaboración respectivos y sus campos de aplicación no son estrictamente los mismos. En lo que concierne a la carga temporal de los conceptos, y más ampliamente, a la relación con el tiempo, pasar de "modernización" a "modernidad" y a "postmoderno", es, incluso sin darse cuenta, renunciar al tiempo. "Modernización", como "civilización", son conceptos

teleológicos, la meta por alcanzar le da su nombre al proceso: el futuro está efectuándose. Y este ya no es el caso con el término "modernidad", que designa el estado de moderno, lo "moderno" mismo encontrándose totalmente preso. Ya que lo "moderno" no fue plenamente dinámico y futurista sino mientras que hubo un referente con el cual entrar en disputa: lo antiguo o "un" antiguo[79].

Globalización, Historia global

Ya minada por la crítica de la modernidad, la noción de modernización fue, más recientemente, excluida por aquella de globalización. El concepto designa un proceso: lo global se acerca, como una onda de marea, hasta cubrirlo todo. La globalización tiene como objetivo un mundo globalizado. Pero, a diferencia de los conceptos precedentes, no lleva ninguna carga temporal específica: es espacial y no temporal, o mejor, es destemporalizado[80]. De seguro, todo el mundo admite que la globalización no se hará en un día, o incluso que nunca estará completamente consumada, pero este es otro asunto. Aspira a ser cada vez más englobante y a acercarse lo más posible al tiempo real: ubicuidad e instantaneidad son sus consignas. Buscando liberarse cada vez más de las coacciones del espacio y del tiempo, se despliega en una especie de presente permanente. El pasado no tiene vigencia y el futuro tampoco: sólo importa buscar la manera de ser cada vez más rápido, de ser aquel que llega primero, es decir, de hecho, aquel

[79] F. Hartog, *Anciens, modernes, sauvages*, Paris, Le Seuil, 2008, pp. 19-23.
[80] Si se trata de reconocerse como perteneciendo al globo, pertenencia común y compartida, la palabra cosmopolita lo decía, en griego, es verdad, pero de manera más política.

que reacciona con más rapidez. En esta carrera de velocidad, son los computadores los que ganan, y son los más recientes y los más potentes los que tienen la última palabra.

Desde el punto de vista de la historia, las críticas de la modernidad y el fenómeno de la globalización han conducido a cuestionamientos y reformulaciones. Entre estas últimas, con una bibliografía que se expande rápidamente, se encuentran, al menos, la *connected history*, la *shared history* y la *global history*. Del lado de los cuestionamientos, los *subaltern*, después los *post-colonial* y los *cultural studies* lanzaron el movimiento y llamaron a una "provincialización" de Europa, de la cual Dipesh Chakrabarty se volvió el abanderado[81]. Vista desde otro lugar, Europa (¿pero qué es esta Europa reducida a algunos rasgos esenciales?) pierde la excepcionalidad que había convertido, en sentido propio, en su fondo de comercio desde el siglo XVIII al menos. Sobre estas bases puede emprenderse la construcción de historias alternativas, o a veces, expresarse rechazos de la historia, recusada como invención occidental que los colonizadores han traído en sus equipajes. Adquieren numerosas formas, más o menos elaboradas, pero todas tienen como rasgo común el pretender restablecer o recuperar una continuidad con los orígenes desaparecidos, borrados, y que sin embargo, siguen estando ahí. Y hoy en día, recuperadas y reconocidas como patrimonio, estas huellas dibujan una identidad auténtica: prehispánica, precolonial, primera, autóctona. Los fundamentalismos religiosos (en particular el islamismo radical) son más bien la expresión de un rechazo

[81] Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. francesa, Paris, Amsterdam, 2009 (2000 para la edición original).

de la historia, acompañado de una manera de situarse al mismo nivel en el presente de la globalización. El tiempo de los orígenes que se pretende reinstalar no existió jamás bajo esa forma. Estamos, desde el punto de vista del tiempo, del lado de las revoluciones conservadoras, uniendo paseísmo y futurismo.

Finalmente, venido no de un historiador, sino de un antropólogo acostumbrado a hacer compasiones amplias, apareció un libro que lleva la cuestión un nivel más allá. En efecto, en *El robo de la historia*, Jack Goody se dedicó a demostrar cómo Europa le ha impuesto el relato de su pasado al resto del mundo[82]. Ella se apoderó de la historia, imponiendo su propia historia como la única verdadera. Al hacer esto, ha falseado su historia y mutilado la de los demás. La idea se desarrolla en un registro doble: el de una vasta comparación entre Asia y Europa (Eurasia desde la edad de bronce), y el de una crítica de autores que, sin embargo, no son conocidos por haber sido los más hogareños: Braudel, Needham, Elias o Finley. No, Europa no inventó el amor, la democracia, la libertad o el capitalismo de mercado, así como tampoco el etnocentrismo, repite Goody. Entrando en el taller del historiador, constata que Europa, confiscando el tiempo y el espacio, monopolizando los conceptos históricos, "ha falseado mucho" nuestra comprensión de Asia. En la medida que ningún recorte del tiempo es natural, tanto en Occidente como en Oriente, hay que comparar más ampliamente, partiendo de más lejos (del foco de la revolución urbana a la

[82] Jack Goody, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 2010.

edad de bronce), con el objetivo de "rectificar" y "reorientar" de este modo la historia mundial[83].

En esta perspectiva se inscribe la apasionante investigación llevada a cabo por Romain Bertrand sobre el "encuentro" entre holandeses, malayos y javaneses a fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Bertrand "apuesta" por la simetría, confiriéndole "una misma dignidad documental al conjunto de los enunciados presentes"[84]. "Lo que fue un acontecimiento" para los holandeses, su llegada a Java, escribe, "no suscitó el menor movimiento narrativo entre los poetas de la corte ni entre los cronistas de Bantén y de Mataram. Así pues, el encuentro, en sus comienzos, no fue un "lugar común"; por una parte, por haber constituido una coexistencia (y no una fusión) de escenas historiográficas, y por el otro, porque nunca remitió a las mismas evidencias"[85]. En efecto, las experiencias del tiempo de unos y de otros son diferentes, así como diferentes sus horizontes de espera. Pero, sobre todo, son las historias modernas, habitadas por el concepto moderno de historia, las que han profundizado las diferencias, al concluir, a partir del escaso espacio otorgado a los primeros europeos en las crónicas, que sus autores eran innatamente incapaces de captar la realidad de lo que ocurría. Bertrand sugiere, en efecto, que tanto los escritos malayos de la época como los relatos históricos europeos desarrollaban, en completa ignorancia unos de otros, una forma de *historia magistra*, en búsqueda de la ejemplaridad[86]. No la misma, por supuesto,

---

[83] Goody, *Ibid*., pp. 19 y 23.
[84] Romain Bertrand, *L'Histoire à parts égales*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 14.
[85] *Ibid*., p. 445.
[86] *Ibid*., pp. 316-320.

puesto que la ejemplaridad europea era una mezcla de elementos antiguos y cristianos, pero tanto la malaya como la europea pertenecen todavía a lo que se puede llamar, de manera muy amplia, un antiguo régimen de historicidad. En su libro *Islas de historia*, Marshall Sahlins ya había propuesto, para dar cuenta de los encuentros, a la vez reales y fallidos, entre los ingleses y los maoríes, la noción de *working misunderstandings*, malentendidos productores de efectos tanto en unos como en los otros[87]. No se trata de refugiarse en una inconmensurabilidad de las culturas, ya que ingleses y maoríes, holandeses y javaneses se comparan efectivamente los unos a los otros; es sólo que las referencias movilizadas, las categorías solicitadas para aprehender el acontecimiento y darle sentido, no son ni análogas ni homólogas.

¿Cómo puede el historiador tener en cuenta esta ambición o hacer esta apuesta por la simetría? A partir del momento que el punto de vista panorámico, semejante al del antiguo Zeus, le está prohibido, la tarea obliga, en términos de progresión documental, a dar "un paso al lado", o para movilizar otra imagen, "a navegar incesantemente entre los mundos, sin atarse más que lo necesario a uno o al otro"[88]. Esta historia, dice todavía Bertrand, que se hace "a ras del oleaje", quiere estar atenta a las "situaciones" y a las "interacciones", ya que "le corresponde a los actores y sólo a ellos enunciar lo que los unía y lo que los separaba". ¿Qué puede esperar mostrar? "Que Java no fue la recipiendaria pasiva de la "modernidad

[87] Sobre Marshall Sahlins y la historia "heroica", véase Hartog, *Régimes d'historicité, op. cit.*, pp. 38-42.
[88] R. Bertrand, *op. cit.*, p. 321.

europea", sino que abrigaba los posibles de otra Historia"[89]. El programa es a la vez simple en su formulación y muy exigente en su ejecución. Así pues, todavía hay una historia (no necesariamente con H mayúscula), pero implica otro hacer de la historia. Con seguridad.

Viene a mi memoria, a pesar de todo, la famosa declaración inaugural de Heródoto que anunciaba querer tratar "con paridad" (*homoiôs*) todo lo notable que los griegos y los bárbaros habían hecho. ¡Lejos de mí la idea de complacerme con una variante del "nada nuevo"! Tanto menos cuanto que la declaración de Heródoto reposaba sobre una ilusión propiamente helenocéntrica, aquella de la falsa simetría de la dupla griegos-bárbaros. Aunque la simetría reclamada por Bertrand viene de la historia de las ciencias y sirve en primer lugar para salir de la ilusión del reparto entre Ellos y Nosotros, lejanamente heredado de la visión griega del mundo. Más profundamente, Heródoto, él mismo, al escoger nombrar su investigación *historiê*, hacía suya o reactivaba algo de la antigua función del *histôr*. Este último intervenía menos como testigo que como garante de lo que había sido convenido entre dos partes en el marco de un diferendo: en el momento mismo, pero, más todavía, para el porvenir, para ser capaz de hacer memoria y de jugar el papel de "registro viviente"[90]. Así, en la historia del concepto de historia, existe esta capa muy antigua, que es la de la preocupación si no de la exigencia de la consideración de los dos lados. Vienen entonces las dos preguntas, que nunca se han cerrado, de la autorización y del punto de vista: ¿qué autoriza a aquel que

[89] *Ibid.*, [OK?], p. 22.
[90] F. Hartog, *Évidence de l'histoire, op. cit.*, pp. 247-248.

se denominará historiador a ocupar esta posición de entre dos y cómo ver los dos lados? ¿Cómo "navegar" entre los dos, sin "atarse más que lo necesario", para retomar el vocabulario marino de Bertrand?

¿La historia global es una subdisciplina, una meta disciplina, o resueltamente, el nuevo nombre de la historia, en la medida en que todo tema, antiguo o contemporáneo, puede ser abordado mediante un enfoque global, y merecería incluso ser revisitado bajo la luz de este enfoque? ¿De qué se trataba al comienzo? De disipar las seguridades ilusorias de la historia occidental que le había impuesto al resto del mundo el relato de su largo avance, al menos desde los Grandes Descubrimientos, dándose al mismo tiempo como el patrón de todo discurso histórico verdadero. A partir de ahí pudo emprenderse un paciente trabajo de recomposición atento a las situaciones, a las conexiones, a las interacciones. "La historia global se distingue de la historia total o de la "síntesis" de nuestros predecesores en que construyó su cuestionario desde un punto de observación situado, que evidentemente no es el punto de vista de lo universal; no pretende reformular un gran relato explicativo de conjunto. El vocabulario no debe inducir a error: global no significa totalizante"[91]. En un texto del 2006, que abría el nuevo *Journal of Global History*, Patrick O'Brien utilizaba la palabra "restauración": la historia global aspira a restaurar, es decir, a reparar, rehabilitar, volver a poner en marcha una historia que se había extraviado. Esta historia renovada reposa "sobre su capacidad de construir y de negociar meta-relatos, que se basan en una erudición seria que sabe

[91] C. Dovki, Ph. Minard, "Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 5, 2007, p. 21.

abrirse a una perspectiva cosmopolita y que se encuentran con las demandas de un mundo en vías de globalización"[92]. Goody se propone "rectificar".

Asimismo, revisitando un objeto que no puede ser más clásico o arbitrario, un siglo, el siglo XV en este caso, los autores de una gruesa obra colectiva quieren presentar una "aprehensión más justa"[93]. Para "abarcar la historia del mundo durante el siglo XV", ellos reivindican un "descentramiento de la mirada" y una "reflexividad crítica", así como una atención a los posibles que no han tenido lugar[94]. Ya que pudo haber habido otros siglos XV y otras mundializaciones. Este es un rasgo recurrente de las proposiciones actuales, no sólo en el campo de la historia global: Walter Benjamin ya lo había evocado, Paul Ricœur insistió sobre ello.

Además, junto a la historia global entendida en sentido amplio —que aspira a articular "esferas diferentes de actividades sociales, en el cruce de escalas de interacción geográficas y de temporalidades múltiples"—, han sido desarrollado, de manera más específica, los estudios de los procesos de mundialización, que tienen en el centro la cuestión del capitalismo. Se dividen en diferentes corrientes, que

---

[92] Patrick O'Brien, "Historiographical traditions and modern imperatives for the restoration of global history", *Journal of Global History*, pp. 3-39. Véase también, algunos años antes, del mismo O'Brian, "The Statuts and Future of Universal History", en Making Sense of History, Global History, Solvi Sogner, ed., Olso, Universitetsforlaget, 2001, pp. 15-33, donde comienza por indicar que no es necesario buscarle cinco patas al gato respecto a las distinciones entre historia universal, mundial, global. La historia global, según él, pone el acento en "las comparaciones y las conexiones".

[93] *Histoire du monde au XVe siècle*, bajo la dirección de Patrick Boucheron, Paris, Fayard, 2009, p. 19.

[94] *Ibid*., p. 24.

reconocen como padres fundadores a Braudel y Wallerstein, o remontándose antes en el tiempo, a Weber, Marx y Adam Smith[95]. Todos, al comienzo al menos, son tributarios de la esfera de influencia del concepto moderno de historia y se inscriben de lleno en el campo del régimen moderno de historicidad. Estos nombres son, en efecto, héroes epónimos de la historia moderna. Pero por la atención dada al "contexto global", el estudio de los procesos de mundialización también rectifica, reformula y prolonga.

Jack Goody es quien va más lejos, ya que la rectificación que él propone significa un despido a la historia, a la disciplina moderna, aquella que explicó a Europa por Europa. Por ello, propone sustituir la perspectiva histórica por otra: "antropológica". Esta perspectiva tendría la ventaja de permitir ver "el desarrollo de las sociedades humanas desde la edad de bronce, como la elaboración continua de una cultura urbana y mercantil", seguramente con fases de "intensificación", pero sin esas "discontinuidades" brutales (del tipo invención del capitalismo) que la historia estima tanto[96].

Desde la publicación de *El robo de la historia*, aparecen otras obras que plantean no tanto la pregunta por la existencia de una historia global (que se tiene por adquirida), sino aquella de saber qué es lo que puede ser una historia global de la historia y cómo escribirla. Es decir, una reflexión sobre lo global en segundo grado. Se puede citar a Georg Iggers y Q. Edward Wang, *A Global History of Modern Historiography*, y muy recientemente, el libro de Daniel Woolf, *A Global History*

---

[95] *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*, bajo la dirección de Ph. Beaujard, L. Berger, Ph. Norel, Paris, La Découverte, 2009, pp. 7-32, 18 para la cita.
[96] Goody, *op. cit.*, p. 416-417.

of History[97]. Todas estas investigaciones críticas, todas estas búsquedas en vistas a otras maneras de escribir la historia presuponen, sin embargo, que haya algo que es comúnmente compartido y que puede ser llamado "historia". Para hacer esto, hay que comenzar por salir del concepto moderno de historia, ese que justamente, se había dado como la Historia y se presentaba como patrón universal, para establecer quién estaba y quién no estaba en la historia y para medir a qué distancia tal o cual población lejana se encontraba (todavía) de la historia verdadera. Después viene un segundo momento: darle a la palabra historia un sentido más extenso. Se habla entonces de "conciencia histórica" o de "cultura histórica". Mejor, se recuerda que no hay grupo humano que no se interese en su pasado; incluso se reivindica este "hecho natural" que reconoce en el ser humano a un ser que recuerda y que se comunica con sus semejantes[98]. En suma, el concepto moderno de historia, bajado del pedestal sobre el cual se había encaramado, vuelve al redil y se torna un momento más de una muy larga historia de los modos de relación con el pasado y de sus usos. En resumen, todo esto no es el fin de la historia; a lo más es el fin de la Historia (entendida como este concepto moderno), que en esto se asemeja a la rana de la fábula que se había creído tan grande como el buey, si le sumamos la eternidad. De esta manera, se cree todavía en la historia (guardándose de la H mayúscula), que a final de cuentas, recobraría otra forma de evidencia (desde luego menos

[97] Georg Iggers y Q. Edward Wang con contribuciones de Supriya Mukherjee, *A Global History of Modern Historiography*, Pearson Education Limited, Harlow, 2008; Daniel Woolf, *A Global History of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
[98] D. Woolf, *op. cit.*, pp. 1-2.

gloriosa e imperiosa): globalizada, es decir, fragmentada y multiplicada, liberada de la ilusión de un singular colectivo, la Historia, devuelta a la pluralidad de sus formas y a la variedad de sus usos, cognitivos, lúdicos, políticos. Así pues, hay trabajo para varias generaciones de historiadores y lectura para generaciones enteras de lectores curiosos que busquen instruirse y divertirse.

¿Todo está resuelto, entonces? Se presiente que no, puesto que esto sería precipitarse. Con total seguridad, descentrar la mirada dirigida a la historia es esclarecedor, pero no lo resuelve todo. ¿Basta con cambiar el sentido de la palabra, abriendo ampliamente su concepto para caer de pie? A cada cual su historia o su memoria, en suma, con todas las mezclas o los grados que se quieran. De todas maneras, el concepto moderno de historia no había salido completamente articulado, una bella mañana de fines del siglo XVIII, de la cabeza de un profesor alemán de Gotinga: era el resultado de una elaboración lenta y compleja, inseparable de este tiempo activo y actor marcado por la aceleración, y donde el futuro venía a ocupar el puesto principal. Lo que había de moderno en la historia moderna, era precisamente que esclarecía el pasado a partir del futuro y desarrollaba una serie de conceptos temporalizados, que fueron operadores potentes, tales como aquellos de civilización, revolución o modernización. Aunque la historia antigua, al menos aquella que dependía de lo que llamo el antiguo régimen de historicidad, esclarecía el presente por el pasado, no era menos historia. Por lo demás, ese era el nombre que había recibido en Grecia, entre el siglo V y IV antes de nuestra era, pero que poco a poco se había transformado en otra forma de historia: en una forma obsoleta y en un estado pasado.

Durante los últimos treinta o cuarenta años, el cambio más notable fue este retroceso del futuro (sobre todo en Europa), con el que nos hemos encontrado repetidas veces en las páginas precedentes. Se ha hablado de crisis del futuro, de su cierre, mientras que, simultáneamente, el presente tendía a ocupar todo el lugar. Esta transformación de nuestras relaciones con el tiempo ha venido a dibujar una configuración inédita, que he propuesto llamar el presentismo. Como si el presente, el del capitalismo financiero, de la revolución de la información, de la globalización, pero también de la crisis actual, absorbiera las categorías (vueltas más o menos obsoletas) de pasado y de futuro. Como si, habiéndose vuelto su propio horizonte, se mudara en un presente perpetuo. Con él, lo hemos evocado antes, han pasado al primer plano de nuestros espacios públicos palabras, que son también consignas, y detrás de ellas prácticas, que se traducen en políticas precisas: memoria, patrimonio, conmemoración, etcétera. Son maneras de convocar el pasado en el presente, privilegiado una relación inmediata, apelando a la empatía y la identificación. Basta con visitar los memoriales y otros museos de historia, inaugurados en grandes cantidades durante los últimos años, para convencerse de ello. En el lenguaje corriente, la palabra "memoria" ha tendido a volverse el término más englobante, el más evidente, en lugar del término historia. Este presente presentista se rodea de todo un cortejo de nociones o de conceptos destemporalizados, tales como "modernidad", "postmoderno", pero también "globalización, a lo cual habría que agregar, al menos, "identidad", el más invocado, el más movilizado.

¿Estos desplazamientos, incluso este vuelco, evocados aquí de manera esquemática, señalan un fenómeno durable

o transitorio? Nadie lo sabe, en el momento mismo en que comenzamos recién a tomarles el peso. Cuando menos, atravesamos una transición: el concepto moderno de historia (futurocentrado) ha perdido parte de su eficacia para dar sentido a un mundo que, o bien se absorbe enteramente sólo en el presente, o bien, cada vez más claramente, no sabe cómo regular sus relaciones con un futuro percibido según el modo de la amenaza y la catástrofe que viene[99]. Un futuro que tampoco está indefinidamente abierto sino un futuro cada vez más constreñido, si no cerrado, por el hecho, en particular, de la irreversibilidad generada por algunas de nuestras acciones. Por otro lado, ahí podría volver a emerger algo del "terror" de la historia a la manera de Eliade[100].

Forjada en Europa, ligada a su expansión y su dominación, esta Historia moderna (a punto de volverse antigua) no por ello rigió menos el mundo, bajo formas diversas y a través de múltiples interacciones, oscilando entre sentido, sinsentido y ciencia de la Historia. Ya no creemos en este concepto, o ya no realmente, pero seguimos utilizándolo; está ahí, familiar todavía y un poco anticuado, se ha vuelto incierto pero siempre disponible, al menos hasta que otro venga a tomar el relevo. O más probablemente, hasta que una nueva acepción venga a sobreañadirse a las precedentes. Los políticos no dudan en movilizarlo, los medios de comunicación tampoco, la literatura lo interroga, y los historiadores, sin dejar de trabajarlo, todavía creen en sus poderes cognitivos. Creen

---

[99] Véase "Penser la catastrophe", *Critique*, agosto-septiembre 2012, así como Michael Foessel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Le Seuil, 2012, en particular el primer capítulo.
[100] Véase *supra*, cap. primero, p. 101.

todavía que la historia es una tarea pendiente, y que ellos se dedican a esto, incluso si ya no se pronuncian demasiado sobre el hecho de decidir quién ha hecho y quién hace esta historia, o más bien, estas historias.

Además, siempre disponemos de la vieja palabra historia que, venida de Grecia, traducida y retraducida en tantas lenguas durante los siglos, ha vuelto a ser puesta en servicio, por decirlo de algún modo, para designar las maneras diversas de darle lugar a lo advenido, aquí y acullá. De momento, la historia global de la historia se dedica a proporcionar inventarios razonados de estas últimas. En cuanto a la palabra globalización, que es un concepto más descriptivo que analítico, destemporalizado, como hemos señalado, es también una manera de decir que, si hay historia, ella se hace en todas partes y en ninguna, que Occidente ya no la monopoliza, en todo caso (si es que alguna vez lo hizo e incluso creyó hacerlo) y que la vieja Europa se da cuenta cada día más de que esta pasa bajo sus narices. En Europa, la Historia se atasca, incluso retrocede. La creencia en Europa, que parecía poder ser el nuevo nombre de la Historia —una historia que está por hacerse y orientada hacia el futuro—, se ha erosionado. Se pensaba que "Europa" podía sustituirse a "Nación" y a "Revolución", pues tanto una como la otra habían fallado. Pero si "Revolución" sigue siendo, por el momento, una palabra casi vacía, no sucede lo mismo con "Nación", que es el objeto de una creencia renovada, cuyo rasgo principal es el repliegue sobre una identidad por recobrar o por preservar, más acá de las vicisitudes pasadas y más allá de las incertidumbres presentes. Se ha pasado de la Nación proyecto a la Nación patrimonio, del futurismo al presentismo, de la historia a la memoria.

Sin embargo, la Historia se "volvió a poner en marcha", oímos recientemente, pero esta vez, en la ribera sur del Mediterráneo. Casi inmediatamente se movilizaron las expresiones "primavera árabe" y "revoluciones árabes", venidas directamente de 1848 y de su gran esperanza de hacer la Historia, apoyada por el futurismo del régimen moderno de historicidad. "La Historia está en marcha en el mundo árabe", afirma, en especial, el historiador Jean-Pierre Filiu, agregando que "el segundo Renacimiento no hace más que comenzar". Este segundo Renacimiento, lo concibe como "democrático"[101]. Esperémoslo. El filósofo Alain Badiou, por su parte, ve ahí *El despertar de la historia*[102] ; del lado de la geopolítica, Alexandre Adler analiza *Le jour où l'histoire a recommencé*[103]. El único punto que me interesa aquí es esta certeza inmediata de la Historia, esta evidencia muy comúnmente compartida; la Historia retomó su marcha, aquella inaugurada en 1789, aquella de la cual era justamente portador el concepto moderno de historia. Nadie pensaría en sostener que no ha ocurrido nada importante. ¿Pero cuál puede ser el alcance de esta designación inmediata, su eficacia para la acción en curso, su capacidad para describir adecuadamente, para hacer comprender y para prever, si es verdad por lo demás, que el tiempo del mundo, el de los mercados, el de los medios

[101] Jean-Pierre Filiu, *La révolution arabe, Dix leçons sur le soulèvement démocratique*, Paris, Fayard, 2011, p. 11, 215. Pierre Vermeren, "L'histoire s'est remise en marche du Maroc à l'Égypte", *Esprit*, diciembre de 2011, p. 78. Alexandre Adler, *Le jour où l'histoire a recommencé*, Paris, Stock, 2012: "Como la primavera de los pueblos de 1848, que construyó en algunas semanas el nuevo escenario de Europa, es un nuevo Medio Oriente el que emerge".

[102] Alain Badiou, *Le réveil de l'histoire*, Paris, Lignes, 2011.

[103] Alexandre Adler, *Le jour où l'histoire a recommencé, op. cit*.

de comunicación y de las redes sociales, aquel, sobre todo, de la política, es el presentismo del instante? ¡La Historia, con o sin mayúscula, lo dirá!

Conclusión

La palabra y el concepto de historia

La Historia fue una de las palabras "nexo", si no el concepto cardinal en torno al cual se cristalizó lo creíble de los dos últimos siglos. Con mayúscula, valía de explicación, es decir, a menudo dispensaba de darla. Con minúscula, invitaba a buscar varias, ya sea que se vaya hacia el establecimiento de leyes, la localización de grandes movimientos de fondo o al reconocimiento del lugar, más o menos grande, dado a la contingencia. Hemos evocado la manera en la cual Valéry se liberaba de la primera, de la Historia con H, "un mito en dos bagatelas", lamentando, al mismo tiempo, que la segunda, con *h*, no fuera más que un "conjunto de escrituras". Pero el acceso a la era crítica o reflexiva no le estaba prohibido: no dejó de volver a ella en sus *Cuadernos*[1]. Fueran cuales fueran las posiciones de Valéry, los historiadores se establecieron progresivamente sobre el ámbito de la historia con minúscula, que llegó a ser su "territorio"[2]. Un territorio limitado pero en expansión, con

[1] Véase *supra*, cap. primero, cap. III, p. 241.
[2] *Le territoire de l'historien* es el título de una antología de artículos publicado por Emmanuel Le Roy Ladurie, en 1973, véase Jacques Revel, *Un parcours critique, op. cit.*, pp. 18-20.

sus "frentes pioneros" y sus zambullidas en las profundidades, en el cual, bajo apelaciones diversas y formas diferentes, el futuro seguía estando en el horizonte, más o menos activo o imperativo. Hemos visto cómo los historiadores habían negociado sin cesar con el régimen moderno de historicidad y cómo los escritores habían, por su parte, casi siempre privilegiado sus fallas.

Pero también existió esta historia, que Georges Perec llamó en *W o el recuerdo de la infancia*, la Historia con su gran hacha, aquella que Valéry, a pesar de todos sus ejercicios cotidianos de pensamiento, no había sabido ver venir ni tampoco reconocer. "No tengo recuerdos de infancia, escribió Perec, estaba dispensado de ellos: otra historia, la Grande, la Historia con su gran hacha, ya había respondido en mi lugar: la guerra, los campos"[3]. La historia, con y sin mayúscula, se esforzó en reponerse de este golpe. Creyó conseguirlo, lanzándose al agua, como desde 1946 incitaba a hacer Febvre. Se agregaron otras capas al concepto de historia, el cuestionario se alargó y se le dio lugar a las estructuras. Esto fue *El Mediterráneo* braudeliano y la larga duración. Con esta situación paradójica: por un lado, una historia, la de los historiadores, que, atenta a las lentitudes de la historia, escrutando las rupturas durante mucho tiempo invisibles, ralentizaba, y por el otro, los Treinta Gloriosos, totalmente vibrantes con la aceleración cada vez más rápida del progreso. Aparentemente de sentidos contrarios, estos dos movimientos, de los cuales ni el poder ni el alcance eran equivalentes, permitían evitar el pasado reciente: se miraba

[3] Georges Perec, *W ou le souvenir d'enfance*, Paris, Gallimard, 1975, p. 17.

lejos y hacia otro lugar, o se centraba la atención en las tareas urgentes del presente teniendo a la vista el futuro.

Pero al pasar los años y sucederse las generaciones, las grietas, las roturas, las ausencias remontaron a la superficie, las ilusiones se disiparon. La publicación en 1975 de la extraordinaria autobiografía de un niño que no tenía recuerdos de infancia, de Perec, abre plenamente los "años-memoria". Con esta lancinante interrogante: ¿cómo el concepto moderno de historia, que en el fondo es futurista, podía dar cabida en su estructura misma, a este tiempo suelto, suspendido, detenido? ¿A este pasado que se creía pasado y que no lo estaba? ¿Olvidado, pero con un olvido que no se podía olvidar? ¿Cómo el tren de la Historia había podido llevar al Archipiélago del Gulag (y sus avatares más recientes) y desembocar en la rampa de Auschwitz?

Llegando al final de su libro *Zajor: la historia judía y la memoria judía*, publicado en 1982 (1984 para la traducción francesa), Yosef Yerushalmi se interrogaba: "Ignoro si esta vasta empresa que es la investigación histórica contemporánea resultará durable para los judíos o para los no judíos. El anillo del rey Salomón, que debía hacerlo feliz cuando estaba triste y triste cuando estaba feliz, fue fabricado por un joyero que grabó en él estas palabras: "Esto también sólo durará un tiempo". Llegará un día, quizás, en el cual reinará una nueva conciencia que se sorprenderá de que tantos de nosotros se hayan sumergido en la historia. A menos que ello ni siquiera le preocupe"[4]. ¿Se acerca acaso este tiempo? ¿Estamos en él? Ni nostalgia ni catástrofe ni profecía de corto plazo son

[4] Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: histoire juive et mémoire juive, op. cit.*, p. 119 ; véase *supra*, cap. II, pp. 130-131.

admisibles. Lo que, en cambio, no deja lugar a dudas, es la transformación de nuestras experiencias del tiempo durante los últimos treinta o cuarenta años. Su signo anunciador es el retroceso del futuro, no de todo futuro, sino de este futuro futurista, el del régimen moderno de historicidad, que fue el carbón de la locomotora de la Historia. Rápidamente se habló entonces de "crisis del futuro", de su cierre, mientras que simultáneamente el presente tendía a ocupar cada vez más lugar.

Esta transformación de nuestras relaciones con el tiempo vino a dibujar una configuración inédita: la del presentismo. Como si el presente, el del capitalismo financiero, de la revolución de la información, de la globalización, pero también de la crisis abierta en el 2008, absorbiera las categorías (vueltas más o menos obsoletas) de pasado y de futuro. Como si, habiéndose vuelto su propio horizonte, se mudara en un presente perpetuo. Con él, pasaron al primer plano de nuestros espacios públicos estas palabras, que son también consignas, prácticas y que se traducen en políticas: *memoria*, *patrimonio*, *conmemoración*, *identidad*, etcétera. Estas son maneras de convocar el pasado en el presente, privilegiando una relación inmediata, apelando a la empatía y a la identificación. Basta con visitar los memoriales y otros museos de historia, inaugurados en gran número durante estos últimos años, para convencerse de ello. Además, este presente presentista se rodea de todo un cortejo de nociones o de conceptos, más o menos destemporalizados: *modernidad*, *postmoderno*, pero también *globalización*, e incluso *crisis*. ¿Qué es, en efecto, una crisis "sistémica", sino una crisis que dura, delimitando una especie de presente permanente: el de la crisis del sistema, justamente?

¿Estos desplazamientos o este vuelco son las marcas de un fenómeno durable o transitorio? Nadie lo sabe verdaderamente, precisamente cuando a duras penas podemos tomarle el peso. Para Marcel Gauchet, ahí se jugó "un cambio de relación con la historia": "Tomó la forma de una crisis del porvenir de la cual el desvanecimiento de la idea revolucionaria no fue más que el síntoma más vistoso. Con la posibilidad de representarse el porvenir, lo que entra en crisis, es la capacidad del pensamiento de la historia de volver inteligible la naturaleza de nuestras sociedades sobre la base del análisis de su devenir y su capacidad para proporcionarles guías para su acción transformadora sobre ellas mismas, en virtud de la previsión y del proyecto"[5]. Este cambio de relación es justamente lo que el concepto (moderno) de Historia no llega a aprehender. En el fondo futurista, ya no es lo suficientemente operatorio para captar el devenir de sociedades que, tendiendo a absorberse enteramente sólo en el presente, ya no saben cómo regular sus relaciones con un futuro cada vez más comúnmente percibido, en Europa al menos, según el modo de la amenaza, incluso de la catástrofe que viene.

Este futuro ya no es concebido como indefinidamente abierto, sino al contrario, como cada vez más constreñido, si no cerrado, por el hecho, en particular, de la irreversibilidad generada por toda una serie de nuestras acciones. Se piensa en seguida en el calentamiento climático, en los desechos nucleares, en las modificaciones de lo vivo, etcétera. Descubrimos, de manera cada vez más acelerada y cada

[5] Marcel Gauchet, *La condition politique, op. cit.*, p. 523.

vez más precisa, que el futuro, no sólo se extiende cada vez más lejos delante de nosotros, sino que lo que hacemos o no hacemos hoy en día tiene incidencias sobre un futuro tan lejano que no representa nada a escala humana. En el otro sentido, aprendimos que el pasado venía de lejos, de cada vez más lejos (la época de la aparición de los primeros homínidos no ha dejado de retroceder). Confrontados a estos cambios radicales de nuestras referencias, estamos tentados a decir stop, a preconizar una vuelta atrás, a recobrar paraísos perdidos. La industria de la entretención captó inmediatamente el partido que podía sacar de las islas paradisíacas y otros territorios vírgenes, donde el veraneante compra, por una semana o dos, experiencias bien calibradas de desaceleración programada. Sobre las amenazas y los temores que estas últimas alimentan puede, además, venir a sumarse una nueva forma de "terror" de la historia, recordando, pero con otros considerandos, este "terror" que llegó a ser uno de los motores del pensamiento de Mircea Eliade en los años cuarenta[6]. En cuanto al pasado histórico, se tiende a "tratarlo" o a "administrarlo" en lugares precisos (los tribunales) y por medio de acciones específicas (las políticas memoriales). Es decir, en el presente y para el presente: bajo la autoridad de la memoria.

A cargo del tiempo, el concepto de historia fue el receptáculo de varios estratos temporales, o para tomar otra imagen, se tejió con varias temporalidades. El estrato más antiguo es el que va del pasado hacia el presente, el que corresponde al antiguo régimen de historicidad. Durante siglos, gobernó todo el registro de la *historia magistra*. Si el

[6] Véase *supra*, cap. III, pp. 253-255.

advenimiento de la temporalidad moderna le hizo perder parte de su primacía, no ha, sin embargo desaparecido, ya que el antiguo *topos* de las lecciones de historia siguió estando ahí, disponible, susceptible de ser reactivado. Por lo demás, no ha dejado de estar ahí hasta el día de hoy. Es el registro del ejemplo, de la imitación y del deber ser. Con qué eficacia, con qué grado de conexión efectiva con la realidad recurrimos a él todavía; evidentemente esta es una cuestión cuanto más insistente que el concepto de historia se había abierto hacia otra temporalidad, que había venido a socavar esta antigua y poderosa acepción. A saber, la temporalidad moderna, aquella propia del régimen moderno de historicidad. Esta se transformó en el combustible del concepto moderno de historia, esta locomotora que avanza cada vez más rápido. Con todas las paradas, las reanudaciones, las roturas o los descarrilamientos que hemos recordado. Mientras que el marxismo o la revolución sigan siendo "el horizonte infranqueable", como se ha dicho, la Historia y la historia son homólogas. La historia es la ciencia de lo real. De seguro, estamos tendidos hacia el porvenir, un porvenir que hay que apresurar, pero más allá del cual no nos podemos proyectar o autorizarnos a pensar[7]. Después, se abrirá lo totalmente otro del tiempo apocalíptico; el nuevo cielo y la nueva tierra finalmente comunistas.

---

[7] Una historia graciosa a propósito del horizonte insuperable: "El comunismo despunta ya en el horizonte, declara Jrushchov en un discurso. Pregunta de un auditor: Camarada K. ¿Qué es el horizonte? Mira en el diccionario, le responde N. K. De vuelta en su casa, el auditor, ávido por saber, encuentra en un manual la explicación siguiente: 'Horizonte: línea que parece separar el cielo de la tierra y que se aleja a medida que uno se acerca'", citado por Koselleck, *Le futur passé, op. cit.*, p. 313.

Entre las situaciones históricas y el concepto de historia, siempre ha habido tensiones: ya sea que el concepto está en sintonía con una coyuntura, ya sea que está en desfase con ella. Si está en sintonía, le da la sensación a aquel que la maneja, de que es él quien aprehende correctamente la situación y que puede hacer la historia, o simplemente, hacer historia. Si hay un desfase, puede ser porque el concepto favorece demasiado al pasado, o inversamente, al futuro. Y aquel que la maneja querría, por ejemplo, volver a un pasado que ya no existe o impulsar más rápidamente hacia un provenir que no todavía no es. Él activa una de las dos temporalidades heterogéneas, y que sin embargo son constitutivas del concepto, para describir, comprender, dar a ver una situación. Si el desfase es demasiado grande, la conexión no será buena y el resultado impreciso, como una fotografía movida. En un caso ve el presente con los anteojos del pasado: el riesgo es entonces entrar en el futuro retrocediendo, para retomar la fórmula de Valéry. Con los antejos del porvenir, se corre el riesgo de hacer como si ya hubiese advenido, desde un día que se decreta que abre una nueva era. El enemigo no es el desfase en sí, sino un desfase excesivo. Entre una realidad y su concepto, siempre hay una distancia, *a fortiori* cuando se trata de esta realidad compuesta que es una situación histórica. Es incluso en esta misma distancia que se aloja la posibilidad de volver a trabajar el concepto y afinar la aprehensión de la situación: de ver más y mejor el presente, en función del pasado y del porvenir, es decir, en el caso del concepto moderno de historia, en función de la luz proyectada por el futuro sobre el pasado con el fin de volverlo inteligible.

Historia es, en el fondo, esta palabra venida de lejos que se eligió para reunir y conciliar las tres dimensiones del pasado, el

presente y el futuro. Para mostrar e interrogar lo que las reúne y las separa, con todas las combinaciones posibles de parte de aquel que las maneja (individuo, grupo, institución, Estado) a partir de su situación presente y para actuar sobre ella, directa o indirectamente (por ejemplo a través de la escuela). Una vez instaurada por Heródoto, la palabra echó raíces y no dejó de ser retomada, corregida, modificada, amplificada, alabada, encomiada, burlada, denigrada, recusada, etcétera, pero siempre ha permanecido ahí: inmediatamente disponible. Sin embargo, hoy en día *Mnêmosunê* ha suplantado a *Clío*, al menos en el espacio público.

La ruptura entre la retórica y la historia se consumó plenamente el día en que esta última se ató al futuro. Por fin, podía alzar el vuelo como filosofía de la historia, como ciencia, como práctica científica, como saber, en resumen, como un género de pleno derecho. Ella escapaba, final y definitivamente, del *otium* para entrar en el *negotium*, pero en un *negotium* nuevo, al modo de la ciencia y ya no de la retórica. Desde luego, ya antes, la erudición había combatido largamente para alejar la historia de las letras, pero la decisión de entrar en la cohorte de los eruditos exigía pagar un precio en términos de una reducción de sus ambiciones. Incluso si esta disminución se hallaba compensada por la seguridad que se ganaba acampando en el terreno sólido de las *realia* y de los hechos verificables, de poder así refutar los ataques de los escépticos o de los pirronianos, que invitaban a poner en duda tanto los testimonios de la historia como los dogmas de la religión[8].

---

[8] Arnaldo Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne, op. cit.*, pp. 258-260.

Hemos visto hasta qué punto la tripartición aristotélica de los discursos había dejado durante mucho tiempo a la historia sin lugar propio, y cómo entre Aristóteles y Quintiliano o Luciano, ella se había esforzado en negociar su lugar, mientras que la retórica, la excluía (como perteneciendo al ámbito del *otium*) y pretendía regirla a la vez. La historia no pertenecía ni a lo deliberativo ni a lo judicial, y sobre todo, no quería ser absorbida en lo epidíctico, donde el espectador no se pronuncia, en última instancia, más que sobre el talento del orador. No volveré a tratar este tema. Para Aristóteles, cada uno de los géneros tenía, en efecto, un tiempo que le era propio: el presente para el elogio, el pasado para el judicial y el futuro para el deliberativo. La historia, por su parte, tangente a estos tres tiempos, podía andar una parte del camino con cada uno de ellos. Si, ahora, la retórica era abandonaba por la poética, la historia se enfrentaba a la poesía (la epopeya y la tragedia), y el criterio discriminante era entonces, según Aristóteles, el de la *mimesis*, de la cual la historia estaba excluida. Tampoco volveré a tratar este tema. A lo cual habría que agregar todavía (para completar) la manera en la cual, después de Tucídides, la historia perdió la partida frente a la filosofía, tanto como ciencia de la política que como filosofía moral. Y esto a pesar de los esfuerzos de un Polibio, a la vez ambicioso y una pizca ingenuo.

El recuerdo de este segundo plano, lejano quizás pero no borrado de la historia de la palabra, basta para hacer comprender que un desmoronamiento o que un estallido del concepto moderno pueda fácilmente hacer resurgir capas antiguas y reabrir las interrogaciones sobre el lugar, el objeto, el género o el tipo de discurso de la historia. La locomotora de la Historia ya no avanza a todo vapor,

en el momento mismo en que el ritmo de los progresos técnicos es más rápido que nunca. Detenida en el impulso que hasta entonces la había llevado, mientras que daba a sus practicantes, grandes o pequeños, "mandato de acción en nombre del futuro", vio resurgir así la cuestión de la historia y la retórica. Pero la retórica movilizada ya no era la vieja retórica de Aristóteles, sino que era otra, fuertemente "poetizada", tal como aquella que implementó Hayden White, quien le concede la *mimesis* sin titubear y hace de ella un discurso (casi) como los otros. El combate se dirige entonces contra la ilusión mantenida por la historia positivista de una homología ente las palabras y las cosas o entre los niveles intralingüístico y extralingüístico[9].

La doble intervención de Ricœur, largamente madurada, ampliamente documentada y fuertemente argumentada, se inscribe en este contexto. Poniendo de relieve el *mythos* como trama, pretende probar "el carácter en último término narrativo de la historia", pero sin renunciar, sin embargo, al "primado" de su intención referencial. Tampoco volveré sobre ello ahora. En este punto, me importa solamente que al recordar que la historia es relato (grande o pequeño), preserva algo de este movimiento hacia delante que había aportado a la historia el futurismo del régimen moderno de historicidad. El relato avanza, hace sentido y da sentido. En la brecha entre el horizonte de espera y el campo de experiencia, se teje el tiempo histórico (el del régimen moderno de historicidad,

[9] Para Barthes, el discurso histórico "no cree conocer más que un esquema semántico de dos términos, el referente y el significante", al eliminar el significado y dejando que se enfrenten aparentemente "lo real y su expresión" (*Le bruissement de la langue, op. cit*., p. 165).

que como hemos visto, lleva tanto al relato histórico como al relato literario). Con la diferencia que la novela está más orientada hacia la exploración de esta otra cara del régimen moderno que es la simultaneidad de lo no simultáneo.

Una segunda vez, Ricœur viene en auxilio de la historia: atándola a la memoria. Pero pretende salir del cara a cara estéril entre historia y memoria, con su cortejo de defensores y detractores, recusando al mismo tiempo toda subordinación de la segunda a la primera. Él quiere una historia "tomada" por la memoria, pero no una memoria rebajada al rango de "objeto de historia". Ya que mantiene que, por su "poder de atestación" de que el pasado fue, la memoria debe ser considerada como la "matriz" de la historia. De esta posición se deriva su conclusión, a menudo retomada desde entonces, sobre la imposibilidad de zanjar, "en el plano gnoseológico", "la competencia entre la promesa de fidelidad de la memoria y la búsqueda de la verdad en historia". La decisión le corresponde al lector, es decir, al ciudadano ilustrado y consciente de estar en deuda respecto a sus predecesores, que hará "el balance entre la historia y la memoria". Es por eso que hay una "inquietante extrañeza" de la historia y que Ricœur puede, recurriendo a Platón, presentarla como este *pharmakon*, remedio y veneno a la vez, ya que la sospecha de que la historia sigue siendo, en el fondo, una "molestia para la memoria" no puede ser "exorcizada".

Michel de Certeau reconocía, por su parte, lo que designaba como "la inquietante familiaridad" de la historia. Teniendo a la ausencia como razón de ser, se escribe tomando el lugar de lo que ya no es. Al modo de Michelet, entierra a los muertos, para dar su lugar a los vivos, en la medida que "una sociedad se da un presente gracias a una

escritura histórica"[10], un presente no cerrado sobre sí mismo, sino abierto en dirección de un futuro, informado ya por él, capaz de proyecto. El modelo micheletiano de historia seguía siendo, no obstante, compatible con el régimen moderno de historicidad, porque estaba atravesado por el soplo de la Revolución y guiado por la marcha del Pueblo. Pero cuando la muerte se volvió una industria, cuando los muertos fueron borrados de la manera más minuciosa posible, cuando el tiempo se detuvo, cuando lentamente se tomó conciencia de que el pasado no pasaba, ¿qué ocurría con la historia, con el concepto moderno de Historia, y cómo podía modularse el hacer historia? Porque ¿cómo se puede enterrar a estos muertos, por decirlo de algún modo, afectados por una ausencia redoblada? ¿O cómo "dejarle lugar a los vivos", si la distancia entre el campo de experiencia y el horizonte de espera se profundizó hasta una cuasi-ruptura entre ambos, o peor, si el horizonte de espera tomó la figura de la catástrofe? De la catástrofe que viene, que está en marcha, aquella que efectivamente tuvo lugar: en un mismo presente. Para plantear estas preguntas, para plantearlas en estos términos, nuestras sociedades necesitaron tiempo. Las páginas que preceden han dado cuenta de la manera en la cual escritores, historiadores, instituciones, se han encontrado con ellas, las han enfrentado, incluso evitado (a veces dieron vueltas a su alrededor, como un navío trazando círculos alrededor de su ancla, en función del viento y de la corriente). ¿La historia estaría condenada a "engañar al tiempo", no en el sentido banal e irónico en el cual lo daba a entender

[10] Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire, op. cit.*, p. 119.

Péguy, sino a engañarlo porque ella misma se equivoca de tiempo? Porque querría creer y hacer creer que el tiempo del régimen moderno de historicidad, este tiempo futurista que la ha llevado y que había sido llevado por ella todavía existe y todavía es operatorio. La respuesta es no, siempre y cuando acepte ser desengañada. Si hay una vida para la historia después del concepto moderno de historia, esta pasa a la vez por la capacidad que nuestras sociedades tengan de articular nuevamente las categorías del pasado, del presente y del futuro, sin que venga a instaurarse el monopolio o la tiranía de ninguna de ellas, y por la voluntad de comprender nuestro presente. Los dos procesos están íntimamente relacionados. Y esta vida, apegada al "recuerdo" y abierta hacia "la esperanza", para retomar los términos de Novalis, debe aún en su mayor parte ser inventada.

Índice onomástico y de conceptos

Creer en la historia
se terminó de imprimir
en junio del 2014
en Salesianos Impresores S.A.
En la portada se utilizó couché
opaco de 350 grs. y para el interior
papel bond ahuesado de 80 grs.
Se utilizó la familia tipográfica
Garamond en sus variantes regular,
versalitas, italic, bold y semibold.
Santiago de Chile, 2014.